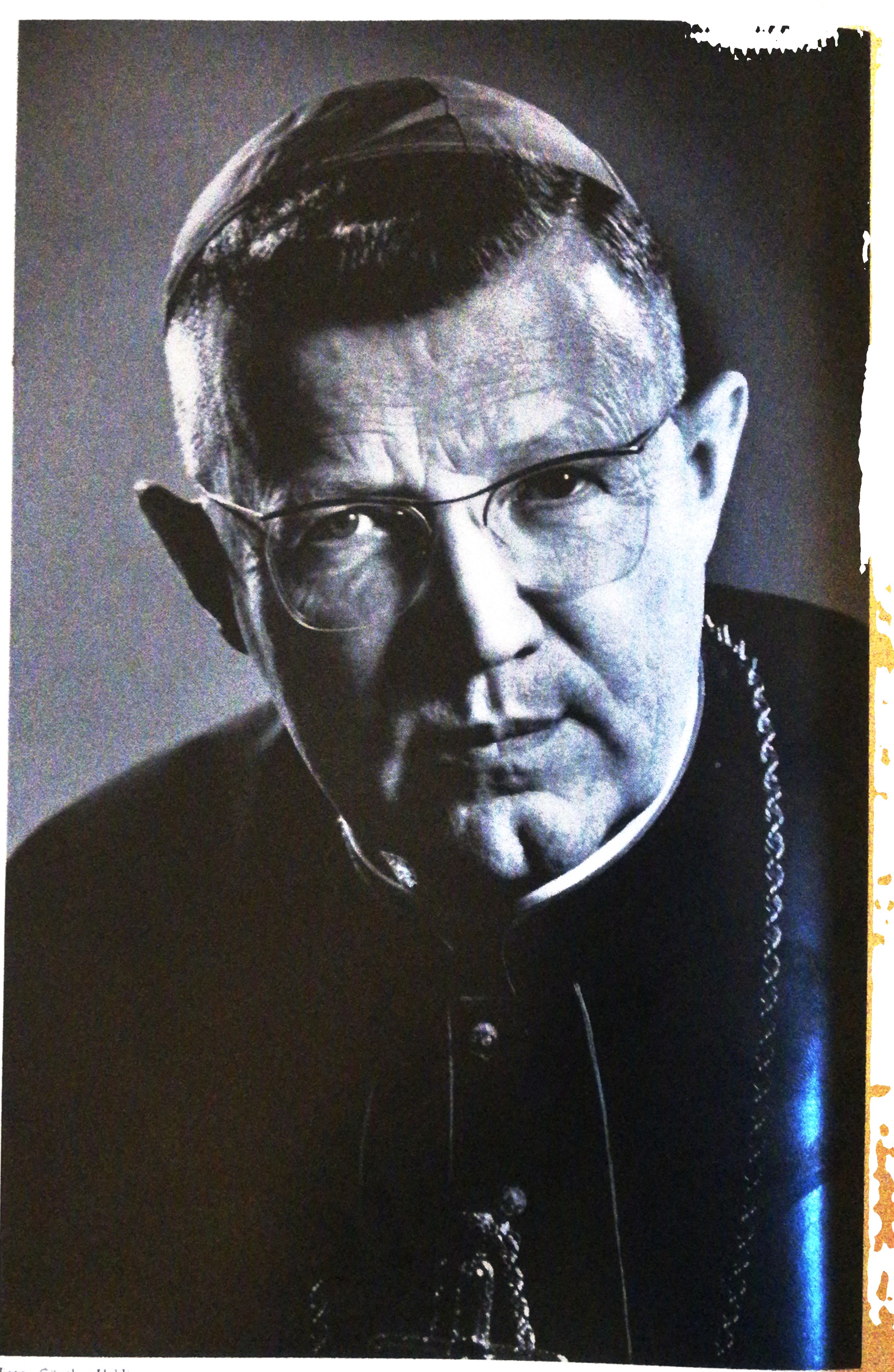


Foto: Günther Helding

VENERATISSIMO IN CHRISTO PATRI

DOMINO GULIELMO KEMPF

LIMBURGENSI ANTISTITI
SACRAE THEOLOGIAE DOCTORI CONSTANTIQUE FAUTORI
ANNUM VITAE COMPLENTI SEXAGESIMUM
STABILIS SANITAS VIGOR SALUTIS
SUPERNA SEMPER SOLATIA
A LARGITORE BONORUM OMNIUM DEO
COPIOSE CONTINGANT
PRECATUR CONGRATULANS

LECTORUM COLLEGIUM
ATHENAEI DE KOENIGSTEIN

Hans-Joachim Schulz

Die wirksame Gegenwart Christi in den bildhaft-symbolischen Handlungen der Eucharistiefeier

Ein Beitrag zum Verständnis des Art. 7 der Liturgiekonstitution

Einer der inhaltsreichsten und für die Liturgiereform grundlegendsten Artikel der Liturgiekonstitution ist zweifellos der Art. 7 über die wirksame Gegenwart Christi in der liturgischen Feier. In seinen Aussagen leuchtet die Liturgie auf als die höchste Intensitätsform des Heilshandelns Christi in seiner Kirche, als die kultisch-sakramentale Verwirklichung der Gottesbegegnung des Menschen.

Besonders der erste Teil des Artikels, der verschiedene Intensitätsweisen der wirksamen Gegenwart Christi in der liturgischen Feier aufzählt, löste vor seiner Annahme heftige Diskussionen aus, da er einem Teil der Väter theologisch ungewohnt erschien[1]. In der Tat pflegte die herkömmliche Schultheologie den Begriff der Gegenwart Christi in der Eucharistiefeier nur von der Gegenwart unter den eucharistischen Gestalten auszusagen. Man bezeichnete diese Weise schlechthin als „Realpräsenz", womit die Vorstellung nahegelegt wurde, daß andere Gegenwartsweisen in der Liturgie nicht als „real", sondern als „nur symbolisch" aufzufassen seien. So sehr es berechtigt war und ist, der einzigartigen Weise der Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein auch einen eigenen, unvertauschbaren Terminus zu reservieren—dieser hieße dann freilich konsequenterweise „Substantialpräsenz"—, so sehr führte doch der genannte Vorbehalt des Wortes Realpräsenz zu einer Unterschätzung der übrigen heils- (und damit Gegenwart Christi) vermittelnden Zeichen und Symbole und infolgedessen auch zu einer Verkürzung der Kategorie des Sakramentalen selbst, denn „sacramentum est", wie Thomas lehrt[2], „in genere signi".

Besonders das liturgische Zeichen Wort[3] mußte, zumal als Wortverkündigung, in eine Theologie der Liturgie eingearbeitet und in seiner Analogie zum Sakrament (im engeren Sinn) erwiesen werden. Und schließlich war auch das Beten und Tun der im Namen Christi Versammelten als wesentliches Element des quasisakramentalen Gesamtzeichens Liturgie[4] in seiner gegenwartsvermittelnden Kraft in bezug auf die Person und das Heilswerk Christi herauszustellen. Beides geschieht im genannten

---

[1] Vgl. E. J. Lengeling, *Die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die hl. Liturgie* (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster 1964, 20 f.

[2] *Summa theol.* III, q. 60, a. 1.

[3] Vgl. z. B. C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, 46 ff.

[4] *Ebd.* 43.

Artikel, freilich, nachdem zunächst gesprochen wird von der Gegenwart des Herrn in der Person dessen, der den priesterlichen Opferdienst vollzieht oder Sakramente spendet, „wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten". — Der einleitende Satz aber sagt umfassend: „Um dieses große Werk (das Heilswerk) voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen[5]."

Im folgenden soll nun die Wahrheit dieser fundamentalen Aussage an jenen liturgischen Handlungen aufgezeigt werden, die, obgleich in der spezifizierenden Aufzählung des Artikels nicht mehr eigens erwähnt, doch in gewisser Weise paradigmatisch sind: an jenen bildhaft-symbolischen Handlungen nämlich, in welche die eigentlich sakramentalen Handlungen der Kirche gleichsam eingebettet sind und die eben diese erst zu den liturgischen Feiern werden lassen, als welche uns Eucharistiefeier und Sakramentenliturgien in den Riten der Ostkirchen und des Abendlandes überkommen sind. Dabei sollen im einzelnen die symbolischen Handlungen der Eucharistiefeier nach der Überlieferung des byzantinischen und des römischen Ritus Gegenstand der Darlegung sein.

I.

Schon die patristischen Zeugnisse des 4. Jahrhunderts für die Eucharistiefeier der antiochenischen Liturgiefamilie (innerhalb derer die byzantinische Liturgie seit dem 6. Jahrhundert besonders repräsentativ wird), zeigen die Bedeutung, die man den symbolischen Handlungen als Ausdruck und bildhafter Verkündigung des eigentlich sakramentalen Geschehens beimißt. So macht Theodor von Mopsuestia (der trotz seiner umstrittenen Christologie als hochgeschätzter Traditionszeuge katholischer Sakramententheologie gilt) von der Deutung der schon zu seiner Zeit entwickelten Riten der Gabenübertragung und -niederlegung auf dem Altar, der Epiklese und der Kommunionvorbereitung regen katechetischen Gebrauch. Die Überführung der Gaben „zur Vollendung des Opfers" erinnert ihn an den Leidensweg des Herrn zur Erfüllung des Kreuzesopfers[6]. Die Worte der Epiklese aber und die Riten der Brechung des Brotes und der Mischung der Gestalten sind ihm Garantie, daß der in den Tod „dahingegebene" und als solcher in den Wandlungsworten proklamierte Leib des Herrn, doch der Auferstandene selbst in der Fülle seiner Verklärung ist[7].

Mag auch die Deutung Theodors in manchen Einzelheiten schon Elemente der späteren willkürlichen Allegorese des Mittelalters vorwegnehmen, in ihrer Grund-

---

[5] Der Ausdruck actiones liturgicae bezeichnet hier zunächst die liturgischen Feiern in ihrer Gesamtheit. Diese Aussage wird dann jedoch von einzelnen spezifischen Handlungen (wie z. B. Wortverkündigung) her begründet.

[6] Hom. cat. 15, 25 (R. Tonneau/R. Devreesse, *Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Rom 1949, 503 f.).

[7] *Ebd.* 16, 11 (551 f.).

anlage ist sie eher symbolisch (den natürlichen Sinn der Zeichen überhöhend) als allegorisch (etwas „anderes aussagen“ als das eigentlich Bezeichnete). Vor allem aber zeugt sie von dem starken Bewußtsein der Kirche seiner Zeit, daß die eucharistische Liturgie in der Ganzheit ihrer rituellen Feier erfüllt ist von der Aktualpräsenz Christi und seines Heilswerkes und daß eben dies im tatsächlichen bildhaften Vollzug der einzelnen rituellen Handlungen zum Ausdruck kommt[8].

Auch Johannes Chrysostomus läßt keinen Zweifel darüber, welches Gewicht er der gesamten liturgischen Feier mit all ihren einzelnen Riten im Hinblick auf die Vergegenwärtigung des Heilswerkes Christi zuschreibt. Die in seinen Schriften oftmals wiederkehrenden, das Mysterium bezeichnenden Ausdrücke des „Schauervollen“ und „Furchterregenden“ werden auch den einzelnen liturgischen Handlungen und Gegenständen zugebilligt, da sie an der Verwirklichung des Kultmysteriums Anteil haben[9].

In der byzantinischen Liturgie des 6. Jahrhunderts und der Folgezeit treten bildhaft-symbolische Handlungen in der Struktur der Gesamtfeier noch stärker in Erscheinung. Die schon von Theodor von Mopsuestia symbolisch gedeutete Übertragung der Gaben zum Altar wird in justinianischer Zeit zu einer hochfeierlichen symbolträchtigen Prozession, die ihre authentische Deutung im Cherubshymnus erhält, der seit dem 9. Regierungsjahr Justins II. (573/74) als Begleitgesang zum Großen Einzug gesungen wird. Nach den Worten dieses Hymnus stellen die irdischen Liturgen Engel dar, die dem König des Alls ihren himmlischen Dienst erweisen. Die Gaben aber, die in feierlicher Prozession zum Altar geleitet werden, sind schon jetzt Symbol für den von Engeln geleiteten himmlischen König: eine Symbolik, die freilich erst in der Anaphora zur vollen Wirklichkeit sich wandelt[10].

Ein zweiter Ritus, der für die byzantinische Liturgie überaus charakteristisch ist, wird ebenfalls im 6. Jahrhundert ausgestaltet: die Beigabe heißen Wassers (Zeon) zum Hl. Blut unmittelbar nach der Mischung der Gestalten. Das ursprüngliche Begleitwort zur Mischung: „Zum Erfülltsein durch den Hl. Geist“ deutet den Sinn auch dieser Handlung. Das Hl. Blut soll als lebendig, geisterfüllt und lebenspendend erwiesen werden, denn Zeon ist Wasser, das Feuer aufgenommen hat; Feuer aber ist Symbol des Geistes, der die Wasser befruchtet[11].

Im 8. Jahrhundert, der Zeit des Ikonoklasmus, wird die byzantinische Liturgie nicht nur durch neue bildhaft-symbolische Riten, wie die der Proskomidie, bereichert; es wird nun vor allem eine Theologie des Bildes entwickelt, die in ihrer vom 7. Ökumeni-

---

8 Vgl. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1, Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg 1955, 227—239 u. ö. und H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Reihe Sophia 5), Freiburg 1964, 39—44.

9 Vgl. G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus* (Theophaneia 9), Bonn 1953, 125 f.

10 Schulz 69—75.

11 *Ebd.* 75—81.

schen Konzil definierten Substanz auch für die theologische Beurteilung der bildhaft-symbolischen Riten in der Liturgie sichere Kriterien bietet.

Zunächst wird in den Verhandlungen des Konzils jeder Verwischung zwischen Bild oder Symbol und sakramentaler Wirklichkeit ein Riegel vorgeschoben. Veranlassung dazu war gegeben: Die Ikonoklasten hatten auf ihrer Synode im Jahre 754 erklärt, sie könnten nur ein einziges Bild Christi als verehrungswürdig anerkennen, und das sei die Eucharistie. Demgegenüber stellen die Väter des 7. Konzils mit aller Deutlichkeit klar: Gerade die Eucharistie ist nicht Bild oder Symbol Christi, sondern die Wirklichkeit des Herrenleibes selbst. Wohl aber gebe es in der Eucharistiefeier auch die berechtigte Verehrung der „Antitypa" des Herrenleibes. Als solche nämlich seien die noch nicht konsekrierten Gaben von Brot und Wein zu betrachten[12]. Dementsprechend gilt das, was das Konzil über die Bedeutung der Ikonen erarbeitet hat, in sinngemäßer Anwendung auch für die Opferelemente und die symbolischen Handlungen an ihnen, so zunächst die der Eucharistie gegenüber unterschiedliche Verehrung: Den Bildern gilt die Proskynesis, die einfache Verehrung, der Wirklichkeit des Herrenleibes aber die Latrie, die allein Gott vorbehaltene Anbetung[13].

Die Bedeutung der ikonographischen, wie auch der bildhaft-rituellen Darstellung Christi und seiner Heilstaten liegt in ihrem Verkündigungswert. Es ist auffallend, wie oft der Vergleich von Bild und Evangelium in den Schriften der Bilderfreunde und den Konzilsakten selbst wiederkehrt. So stellt das 7. Konzil die Verehrung der Bilder der des Evangeliums gleich[14], und das 8. Konzil wiederholt diese Bestimmung und deutet sie: „Wie alle durch die Aussage der Worte, die im Buch der Evangelien enthalten sind, das Heil erlangen, so schöpfen auch alle durch die Darstellung der Zeichnung und Farbe geistlichen Nutzen, denn was die Rede mit Worten verkündet, das verkündet das Bild durch die Farben[15]..." Daß damit die Ikonographie nicht nur als „Biblia pauperum" gemeint ist, zeigt die Begründung der verlangten Verehrung: „denn die Ehrung des Bildes geht auf das Urbild über[16]", womit das Urbild als im Bilde präsent ausgesagt ist. Daraus ergibt sich der Ernst der Sanktion, die der zuvor zitierten Stelle folgt: „Wer also die Ikone unseres Herrn Jesus Christus nicht verehrt, der soll auch Seine Gestalt nicht schauen, wenn Er in der Herrlichkeit des Vaters wiederkommt, sondern ein solcher sei fern von Seiner Gemeinschaft und Verklärung[17]."

Letztlich aber erklärt sich die Schärfe dieser Sanktion aus der inkarnationstheologischen Begründung der Christusikone. Die Ikonentheologie ist den Bilderfreunden Konsequenz und Resumé der von den früheren Konzilien definierten christologischen

---

[12] Mansi XIII, 261 E—265 C.
[13] Denzinger 302.
[14] *Ebd.*
[15] *Ebd.* 337.
[16] Ebd. 302. — Dieses Wort stammt aus der Christologie des hl. Basileios *(De Spiritu* S. 18, 45: PG 32, 1249 C).
[17] Denzinger 337.

Dogmen, ihre Leugnung aber Rückfall in die Häresien des Nestorios und Eutyches, ja Leugnung der Inkarnation überhaupt[18].

Die Ikonographie wie auch die Offenbarung der Gegenwart Christi in den symbolischen Handlungen der Liturgie sind also Teil inkarnatorischer Heilsordnung und aus dieser ebensowenig wegzudenken wie die Sakramente selbst. Deshalb kann Theodor von Studion sagen: „Meinst du nicht, daß das göttliche Myron als Typos Christi anzusehen, der göttliche Tisch aber als sein lebenspendendes Grab, das Linnen als jenes, in das eingehüllt er bestattet wurde, die priesterliche Lanze als die, mit der seine Seite durchbohrt wurde, der Schwamm, als der, durch den er mit Essig getränkt wurde? — Beseitige dies alles, wenn dann noch etwas übrig bleibt, wodurch die göttlichen Geheimnisse vergegenwärtigt werden[19]!"

Ja, die ikonographische Verkündigung und erst recht die bildhaft-rituelle Darstellung der Gegenwart Christi und seines Heilswerkes werden zur Mystagogie und zur Vorstufe oder gar zur Einleitung sakramentaler Initiation. So heißt es in der Johannes von Damaskus zugeschriebenen[20] und tatsächlich wie ein Kompendium seiner Ikonentheologie wirkenden Rede gegen Konstantinos „Kaballinos": „Wenn ein Heide zu dir käme und bäte: Zeige mir deinen Glauben, damit auch ich glaube: was wirst du ihm zeigen? Wirst du ihn nicht von den sichtbaren zu den unsichtbaren Dingen emporführen, damit er diese willig annehme? . . . Höre: Du führst ihn in die Kirche und zeigst ihm ihren Bildschmuck. Du machst ihn aufgeschlossen für die Gestalten der Ikonen . . . und so bringst du ihn zur Erkenntnis Gottes. — Du führst ihn dann zum heiligen Bad der Taufe. Jener sieht nur Wasser im Taufbecken, du als Gläubiger aber schaust Wasser, Feuer und das Pneuma . . . — Zur Mystagogie des Leibes und des Blutes des Erlösers geführt, sieht jener nur Brot und Wein, du aber schaust Christi Leib und das aus seiner unbefleckten Seite vergossene Blut: Und wenn er würdig geworden ist, wird auch er daran teilhaben und nach und nach steigt er zu deinem Glauben und deiner Erkenntnis empor[21]!"

---

[18] Nestorianer sei, wer behaupte, die überlieferten Christusbilder stellten nur die Menschheit Jesu dar, denn so reiße er Gottheit und Menschheit auseinander. Monophysit aber sei, wer behaupte, ein Christusbild sei unmöglich, weil Christus wegen seiner Gottheit nicht darstellbar sei. — Beide Vorwürfe: den des Nestorianismus wegen alleiniger Darstellung der Menschheit und den des Monophysitismus wegen vermischender Darstellung von Göttlichem und Menschlichem hatten freilich auch die Ikonoklasten gegen die Bilderfreunde erhoben (Mansi XIII, 252 A—260 B). — Tatsächlich will die Christusikone weder die Göttlichkeit noch die Menschlichkeit Christi als solche darstellen, sondern den menschgewordenen Gottessohn, der unter uns gewohnt hat. — Die heutige Fragestellung nach der Vereinbarkeit des historischen Christus mit dem Christus des Glaubens (die Formulierung erscheint völlig nestorianisch!) verrät eine erstaunliche Verwandtschaft mit der Argumentation der Ikonoklasten.

[19] Kephaleia (PG 99, 489 B).

[20] Als tatsächlicher Verfasser gilt heute ein jüngerer Johannes von Jerusalem, als Entstehungsjahr der (nach 766 ergänzten) Rede das Jahr 764 (vgl. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 488).

[21] PG 95, 325 C—328 A.

Die Lehre der hier angeführten Texte des 7. Ökumenischen Konzils und seiner theologischen Umwelt zur Bedeutung der symbolischen Riten innerhalb der Liturgie wird gleichsam besiegelt durch die tatsächliche Entwicklung, die die byzantinische Liturgie während des 8. Jahrhunderts und der Folgezeit erfahren hat[22]. In dieser Zeit nämlich wird die Proskomidie ausgebildet, das differenzierteste Handlungsgefüge von bildhaften Riten, welches die byzantinische Liturgie besitzt. Im kreuzförmigen Einschneiden und Durchbohren des als „Lamm" bezeichneten Opferbrotes mittels der „hl. Lanze" wird bildhaft-symbolisch dargestellt und verkündet, was sich im Vollzug der Anaphora als sakramentale Anamnesis des Herrentodes vollendet. Die Intensität der Vergegenwärtigung der Person und des Heilswerkes Christi durch diese und die zuvor genannten Handlungen der byzantinischen Liturgie mit ihren Begleitworten ist nach der Lehre des 7. Ökumenischen Konzils der der Schriftverkündigung gleichzustellen. Diese Handlungen sind überdies eine Ausweitung jener sakramentalen Verkündigung, von der Paulus sagt: „Sooft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis daß er wiederkommt[23]". Nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils aber müssen diese Handlungen ebenfalls erscheinen als wesentlicher Teil des die Gegenwart des Herrn vermittelnden Gesamtzeichens Liturgie und als anschauliche Katechese eben dieser Wahrheit, daß Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig ist, „besonders in den liturgischen Handlungen".

II.

Im folgenden bleibt nun zu fragen, ob es ähnliche bildhaft-symbolische Handlungen auch in der Eucharistiefeier des römischen Ritus gibt; und eine kurze liturgiegeschichtliche Betrachtung wird zeigen, daß tatsächlich auch der Opferungskreis der römischen Messe und die Riten der Brechung und Mischung ähnlichem Symbolverständnis entspringen wie die entsprechenden Teile der orientalischen Liturgien.

Es ist bekannt, daß die älteste Eucharistiefeier, wie sie uns etwa Justin in seiner Apologie beschreibt[24], einen eigenen Darbringungsakt für Brot und Wein außerhalb des Eucharistischen Hochgebetes noch nicht besaß. Das Herbeibringen der Opferelemente war einfache Voraussetzung der späteren sakramentalen Opferhandlung. Aber schon die Väter des 3. Jahrhunderts sprechen vom „Darbringen" der Gaben[25]. Bei Hippolyt ist das Überbringen der Gaben an den Bischof Amtshandlung des Diakons, und die Gaben selbst werden als oblatio bezeichnet, ein Ausdruck, der an anderer Stelle auch den konsekrierten Gaben zukommt. Während sich nun im Osten in der

---

[22] Schulz 113—118.
[23] 1 Kor 11, 26.
[24] Kap. 65 und 67; — vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Wien 1952, I, 29 f.
[25] Jungmann II, 4 f.

Folgezeit die Übertragung der Gaben in der Weise entwickelt, wie sie uns bei Theodor von Mopsuestia und im Großen Einzug der byzantinischen Liturgie begegnet ist, erfahren wir aus abendländischen Zeugnissen (z. B. des hl. Augustinus) vom Opfergang der Gläubigen, der schlicht und doch mit Feierlichkeit und unter Gesang von Psalmversen vollzogen wird[26].

So verschieden das äußere Bild in Ost und West sein mag, so liegt doch der Entwicklung beider Formen die Überzeugung zugrunde, daß es hierbei nicht um ein bloßes Bereitstellen der Opferelemente (verbunden mit Spenden für die Armen) geht, sondern um einen einleitenden Darbringungsakt der Kirche, der ins Opfer Christi selbst einzugehen und sich in ihm zu vollenden bestimmt ist. Wenn auch in der östlichen Deutung mehr schon der Endpunkt dieses Eingehens ins Opfer Christi, in der frühen abendländischen Form mehr die subjektive Voraussetzung dafür im Vordergrund steht, gemeinsam ist die Auffassung von einem symbolisch bedeutsamen Geschehen, dessen verschiedene Aspekte gerade in den Texten der römischen oratio super oblata, dem ältesten Gebet dieses ganzen Handlungskreises, deutlich zum Ausdruck kommen. Da die Texte dieser Orationen selbst ganz unbefangen schon in diesem Augenblick der Liturgie vom „Opfer“ sprechen, darf es nicht als theologisch falsch, sondern höchstens als katechetisch unvorsichtig gerügt werden, wollte man diesen Teil der Messe auch weiterhin, wie früher üblich, als „Opferung“ bezeichnen. Freilich ist diese „Opferung“ nur symbolische Einleitung des Opfergeschehens, das seine sakramentale Verwirklichung im Kanon erfährt.

Daß diese Auffassung die Triebfeder der ganzen weiteren Entwicklung der Gabenbereitung der römischen Messe in fränkischer Zeit ist, das zeigen die später hinzugekommenen Gebetstexte überdeutlich. Wenn da bei der Gabenbereitung schon von der „immaculata hostia“ und vom „calix salutaris“ gesprochen wird, so ist das weder theologische Ungenauigkeit, noch einfaches Vorwegnehmen eines späteren Sachverhaltes („als wäre schon, was erst noch eintreten soll“), sondern Bezeichnung des im Symbol bereits Gegenwärtigen, das aber gerade im Symbol hinweist auf seine Erfüllung. — Auch das Gabenbereitungsgebet „Suscipe Sancta Trinitas“, das in seinen wesentlichen Textstücken im 9. Jahrhundert bezeugt ist[27], kann nur von daher verstanden werden, ist es doch geradezu ein Abbild des Kanons mit Grundgedanken der Anamnese (Gedächtnis des Leidens, der Auferstehung und der Himmelfahrt), des Hanc igitur (Annahmebitte), des Communicantes und des Nobis quoque peccatoribus (Bitte um Gemeinschaft mit den Heiligen). — Das ebenfalls im 9. Jahrhundert in einem irischen Missale bezeugte „Veni Sanctificator[28]“ entspricht durchaus dem theologischen Hintergrund des „Suscipe Sancta Trinitas“. Es stellt eine Art Epiklese dar, die auf die eucharistische Epiklese hingeordnet ist, mag diese auch im römischen Kanon,

---

26 *Ebd.* 9 und 36.
27 *Ebd.* 57 f.
28 *Ebd.* 85 ff.

gemessen an der Entwicklungslinie Hippolyt—orientalische Epiklese, nur ein gewisses Äquivalent besitzen.

Auch die Mischung von Wein und Wasser während der Gabenbereitung ist bereits Ausdruck des Christusmysteriums der Messe, sei es im Sinne der inkarnatorischen Symbolik des auf eine leonianische Weihnachtsoration zurückgehenden heutigen Begleitgebetes oder der Symbolik von Blut und Wasser aus der Seite Christi. Von letzterer ist eine Formel geprägt, die lange Zeit mit der heutigen an Häufigkeit wetteiferte: „Ex latere Christi sanguis et aqua exisse perhibetur et ideo patiter commiscemus, ut misericors Deus utrumque ad medelam animarum nostrarum sanctificare dignetur[29]." Die Entsprechung dieser Symbolik zur Proskomidie des byzantinischen Ritus ist offenkundig, und auch für die bereits genannten Gebete der Gabenbereitung ließen sich orientalische Parallelen aufzeigen, insofern sie Kanon- bzw. Anaphoragedanken vorwegnahmen. Verwiesen sei im einzelnen nur auf die Bezeichnung des noch unkonsekrierten Opferbrotes als „Hostie" bzw. als „Lamm" (im byzantinischen Ritus) und die in beiden Riten übliche Inzensation der Opfergaben unter Begleitformeln, die z. T. denselben Wortlaut haben.

Gegenüber dem Einwand, die Entsprechung der Gabenbereitungsgebete und -riten zu den betreffenden Teilen der orientalischen Liturgien sei nicht zu bezweifeln, gerade das aber zeige um so mehr, daß diese Gebete und Riten, die erst im fränkischen Raum der römischen Liturgie zugewachsen sind, dieser letztlich fremd geblieben seien, ist nochmals zu betonen, daß die Grundvorstellung des alten Opferganges und der stadtrömischen oratio super oblata mit der aller späteren Erweiterungen darin übereinstimmt, daß die Gabenbereitung in einer symbolischen und initialen Form bereits „Opferung" ist (so sehr auch deren letzte Verwirklichung noch aussteht) und daß ferner dieser Teil wie kein anderer geeignet ist, die Disposition der Gläubigen für das eigentliche Opfergeschehen herbeizuführen.

Als weiterer symbolischer Handlungskreis sind die Riten der Brechung des konsekrierten Brotes und der Mischung der Gestalten zu betrachten. Daß die Brechung des Brotes nicht etwa nur Rückstand eines einst rein praktischen Ritus ist, der dazu diente, das Heilige Brot für die Vielzahl der Kommunikanten vorzubereiten, daß vielmehr schon die stadtrömische Liturgie neben dem praktischen Vorgang einen höchst symbolischen Brechungs- und Mischungsritus kannte, das geht aus den ältesten Ordines Romani eindeutig hervor: Vom großen konsekrierten Opferbrot wird eine erste Partikel gebrochen, die auf dem Altar verbleibt, „damit dieser nicht ohne Opfer sei[30]", eine zweite Partikel für die Communio des Papstes, eine dritte Partikel aber eigens zum Vollzug des Mischungsritus unmittelbar vor der Kelchkommunion des Papstes.

---

[29] *Ebd.* 79 ff. — Diese Symbolik wird noch betont durch die Rubrik, daß der Kelch rechts von der Hostie stehen müsse „quasi sanguinem Domini suscepturus" (*ebd.*).

[30] Ordo Romanus I, 19 (nach einigen Hs.): M. Andrieu, *Les ordines Romani du haut Moyen-Âge,* Löwen 1931—1961, II, 101.

Während die assistierenden[31] Bischöfe und Priester die Brechung für die Kommunikanten vornehmen, wird seit Sergius I. (687—701) das Agnus Dei gesungen, das nun auch diesen Vorgang symbolisch deutet[32]: Die Brechung erscheint als Symbol der Hinopferung des Lammes, die sakramental in der Konsekration geschehen ist. Dies ist der Sinn auch der orientalischen Brechungsriten, und ihr Rückverweis auf die Konsekration wird um so deutlicher, als diese Liturgien die Einsetzungsworte 1 Kor 11, 24 mit einem Teil der neutestamentlichen Codices in der Form wiedergeben: „Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird."

Den Sinn des Mischungsritus aber offenbaren die Begleitworte: „Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis D.N.J.C. accipientibus nobis in vitam aeternam[33]." In der entsprechenden Formel der griechischen Jakobus-Liturgie erscheinen (für commixtio et consecratio) die Worte „Vereinigung", „Heiligung", „Vollendung"[34]: Worte, deren letzte zwei auch Wandlungstermini sein können wie das lateinische „consecratio", die aber deutlicher als die lateinische Formel den Ritus als symbolisches Abbild und Offenbarung eines bereits in der Konsekration verwirklichten sakramentalen Geschehens erkennen lassen. Was der Ritus inhaltlich darstellt, sagt schon Theodor von Mopsuestia: „Wir werfen das lebenspendende Brot in den Kelch, um anzuzeigen, daß Leib und Blut untrennbar miteinander verbunden sind und eins in ihrer Kraft und daß es eine und dieselbe Gnade ist, die sie denen gewähren, die sie empfangen[35]."

Brechung und Mischung sind also komplimentäre Riten, die bildhaft vergegenwärtigen, was die Konsekration sakramental bewirkt. Was in dieser vi verbi geschieht (die Gegenwärtigsetzung des in den Tod „dahingegebenen" Herrenleibes) zeigt die Brechung an, was aber vi concomitantiae geschieht (die Vergegenwärtigung des Auferstandenen und Verklärten, der uns sein unteilbares und unsterbliches Leben schenkt), das eben zeigt die Mischung an[36], die so zugleich intensivste Mystagogie auf den Kommunionempfang hin ist.

Wie nun stellt sich die Bedeutung dieser Riten angesichts der begonnenen Liturgiereform dar? Die fränkischen Erweiterungen der Gabenbereitung des römischen Ritus stehen bei manchen Liturgikern heute nicht hoch im Kurs und die Riten der Brechung und Mischung haben durch frühere Umstellungen in diesem Teil der Liturgie an Ausdruckskraft eingebüßt: Embolismus und Brechung, die dem Sinn nach nichts miteinander zu tun haben, sind unglücklich verbunden, während der eigentliche Brechungs-

---

[31] Nach OR I handelt es sich bei dem Mitwirken der Bischöfe und Priester nicht um sakramentale Konzelebration.

[32] Zur Inspiration durch orientalische Liturgien vgl. Jungmann II, 413 ff.

[33] OR I, 19 (Andrieu II, 102).

[34] F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western I, Eastern Liturgies*, Oxford (^{1}1896) ^{2}1965, 62.

[35] *Hom. cat.* 16, 17 (559).

[36] Vgl. J. P. de Jong, *Le Rite de la Commixtion dans la Messe Romaine dans ses rapports avec les liturgies Syriennes* in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 4 (1956) 245—278; 5 (1957) 33—79.

gesang, das Agnus Dei, von dem ihm zu Grunde liegenden rituellen Vorgang getrennt wurde. Der Friedensgruß „Pax Domini" wiederum gehört nicht zur Mischung, deren allen Riten gemeinsame Symbolik in der heutigen einzigen Mischung des römischen Ritus vorherrscht, sondern zum Friedenskuß, von dem er sinnwidrig getrennt ist. — Lohnt es nun, all diese Riten in ihrem ursprünglichen Zusammenhang und mit ihren alten Begleitformeln wiederherzustellen, obwohl doch schon die Väter des Tridentinums Mühe hatten, Ausdrücke wie „consecratio" bei der Mischung und „immaculata hostia" bei der Gabenbereitung[37] recht zu verstehen?

Es scheint jedoch, daß gerade der Artikel 7 der Liturgiekonstitution die Voraussetzung schafft, die überkommenen symbolischen Riten der Eucharistiefeier wieder als das zu verstehen, was sie ursprünglich sind: Teil jenes quasisakramentalen Gesamtzeichens Liturgie, das als Ganzes (wenn auch je in seinen Teilen in verschiedener Intensität) die Gegenwart Christi und seines Heilswerkes bezeichnet und bewirkt. Dieser fruchtbare Neuansatz des Artikels 7 bliebe zu einem Großteil Lippenbekenntnis, wenn das, was theologisch von der wirksamen Gegenwart Christi in der Liturgie ausgesagt wird, in deren rituellem Vollzug tatsächlich verkürzt würde. So sollte die Liturgiereform nicht zögern, den Riten der Brechung des Brotes und der Mischung der Gestalten wieder ihre ursprüngliche Verkündigungskraft zu geben. Bei der Neuordnung der Gabenbereitung aber sollte Sorge getragen werden, daß eine Symbolik, die seit dem 3. Jahrhundert die Entwicklung sämtlicher Liturgien in Ost und West bestimmt hat, heute wenigstens nicht verleugnet wird.

Die byzantinische Liturgie dankt es zu einem großen Teil ihrem ungeheuren Reichtum an Bildern und Symbolen, daß sie dem orthodoxen Volk stets lebendig blieb, daß Liturgie, Theologie und Volksfrömmigkeit sich nie voneinander entfernen, ja, daß sie versklavten orthodoxen Völkern auch dort das Christentum lebendig erhielt, wo an außerliturgische Katechese und selbst an Predigt kaum noch zu denken war. — Eine handlungsreiche Liturgie schafft Erleben, auch da, wo die Beteiligung der Gläubigen mehr rezeptiv als tätig erscheint; und eine symbolische Entfaltung des sakramentalen Geschehens ist die eingängigste Sakramentenkatechese. Auch sollte man nicht eine Überdeckung des eigentlich Sakramentalen durch eine Vielfalt von Symbolen befürchten, solange diese nicht zu bloßem Ritual und Zeremoniell werden. Sakramentales Leben ist vielmehr selbst auf Symboloffenheit angewiesen, denn „sacramentum est in genere signi" oder besser: „in genere symboli". — Die Ikonoklasten glaubten einst, gerade durch ihre Ablehnung der in der Kirche üblichen Bilder und Symbole die Einzigartigkeit der Eucharistie zu betonen — und beraubten sich selbst der Stufenordnung,

---

[37] Jungmann I, 177. — Die ursprüngliche Mischungsformel („Fiat commixtio et consecratio ...") wurde infolge dieser Bedenken zum heutigen Wortlaut („Haec comm. et cons. fiat ...") abgewandelt (*ebd.* II, 393).

[38] Vgl. z. B. das Urteil von Erzbischof J. Tawil in: *Die Stimme der Ostkirche. Sendung und Anliegen der melkitischen Kirche, Schriften und Reden des Patriarchen Maximos IV. und des griechisch-melkitisch-katholischen Episkopats.* Hrsg. v. Patriarchat der melkitischen Kirche, Freiburg 1962, 17 ff.

an deren Spitze die Eucharistie zu stehen hatte: Der Leib Christi wurde ihnen einfaches Bild. Wenn heute die kirchliche Situation tatsächlich die Veröffentlichung der Enzyklika Mysterium Fidei forderte, so offenbar auch wegen einer mancherorts spürbaren neuen ikonoklastischen Mentalität, die oft gerade da das Wesen sakramentaler Frömmigkeit antastet, wo sie es von ritueller Überdeckung zu befreien vermeint.

Die Liturgiekonstitution, die in ihren fundamentalen Artikeln aus einer Ost und West gemeinsamen Liturgieerfahrung schöpft, möge auch durch die von ihr eingeleitete praktische Reform gemeinsame Überlieferungen neu verlebendigen.

Justin Adalbert Möhler

Das Fehlen des Ehewillens als kanonischer Nichtigkeitsgrund

1. Es erscheint ratsam, mit dem Hinweis auf eine Tatsache zu beginnen, deren Beachtung für das Verständnis der folgenden Überlegungen[1] von grundlegender Bedeutung ist: die Pilgernde Kirche Christi ist, wie *Lumen Gentium* n. 8 erneut herausstellt, eine „komplexe Wirklichkeit". Ihr sind sowohl innere wie äußere Gegebenheiten wesentlich: einerseits das „Pneuma" mit seiner gnadenwirkenden Liebe und andererseits das „Recht" mit seiner ordnungschaffenden Gesetzlichkeit.

Die Kirche, deren oberstes Gesetz nach der Ehre Gottes das Heil der Seelen ist, kann zwar Gnade für Recht ergehen lassen, wenn es die Umstände eines Tatbestandes nahelegen und es sich nicht „um stahlharte Wahrheiten oder ein ehernes Gottesgebot handelt"[2]; sie würde aber ihrer Aufgabe untreu werden, wenn sie grundsätzlich auf die Anwendung der Bindegewalt verzichtete, die ihr der Herr zugleich mit der Lösegewalt übertragen hat.

So sehr es zu begrüßen ist, daß der pastorale Gedanke in der Gegenwart mehr betont wird als vordem, so verhängnisvoll wäre es für die Kirche, würde der Rechtsgedanke vernachlässigt. Dies gilt auch von dem kirchlichen Ehegesetz, das teils göttlichen Rechtes ist und insoweit unwandelbar und auch in tragischen Fällen undispensierbar, teils rein kirchlichen Rechtes und insoweit den jeweiligen Verhältnissen anpaßbar und aus gerechten Gründen in Einzelfällen dispensierbar.

A. Die Notwendigkeit des Ehewillens

2. Can. 1081 § 1 stellt fest: „Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus; qui nulla humana potestate suppleri valet." Nach dieser positivrechtlichen Fassung eines aus der Natur der Ehe folgenden und darum

---

[1] Diese Überlegungen sind die etwas erweiterte Wiedergabe eines Referates, das der Verfasser, aus gegebenem Anlaß gebeten, am 14. April 1966 zu Bonn auf der Arbeitstagung der Bischöflichen Offizialate des deutschen Sprachgebietes gehalten hat.

[2] So der verewigte Bischof Dr. Stohr von Mainz 1951, als Pius XII. den verheirateten Konvertiten Goethe zum Priestertum zuließ, ohne die Trennung von seiner Frau zu verlangen, ihn also von dem rein kirchlichen Gesetz des Zölibats dispensierte.

schon naturrechtlich gegebenen Sachverhaltes ist der Ehewille die einzige und unabdingbar notwendige geschöpfliche Wirkursache der Ehe[3].

Darum ist eine Eheschließung im kirchlichen Raum nicht bloß nichtig, wenn ein unbehobenes trennendes Ehehindernis vorliegt (cc. 1067—1080) oder eine wesentliche Vorschrift der Eheschließungsform nicht beachtet wird (cc. 1094—1099), sondern auch dann — fast möchte man sagen: vor allem — wenn der Ehewille fehlt oder einen wesentlichen Mangel hat (cc. 1081—1093).

Die folgenden Überlegungen beschränken sich auf den gänzlichen Mangel des Ehewillens, also auf sein Fehlen schlechthin.

3. Zur rechtswirksamen Wirklichkeit des Ehewillens gehören zwei Gegebenheiten:

a) eine mit den Sinnen nicht wahrnehmbare, also „innere" Gegebenheit: „internus animi consensus" nennt sie can. 1086 § 1 und can. 1081 § 2 bezeichnet sie als „actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem"; nicht minder gehört aber dazu auch

b) eine mit den Sinnen wahrnehmbare, also „äußere" Gegebenheit: das „legitime manifestatus" des can. 1081 § 1, „verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis", wie can. 1086 § 1 sagt[4].

Diese äußere Gegebenheit, die „Erklärung" oder Bekundung des Ehewillens, ist bei jeder äußerlich ordnungsgemäßen Eheschließung an sich gegeben; seine innere Gegebenheit, die „Setzung" oder Fassung des Ehewillens, der actus voluntatis des can. 1081 § 2, muß zwar gegeben sein, wenn die Eheschließung gültig sein soll, wird auch gemäß can. 1086 § 1 bis zum Nachweis des Gegenteils als gegeben erachtet, kann jedoch in der Tat fehlen.

4. Bei dieser inneren Gegebenheit handelt es sich näherhin um einen im Zeitpunkt der Eheschließung rechtswirksam vorliegenden Willensentschluß, um einen positiven Willensakt. Das Beiwort „positiv" bezieht sich weder auf den Inhalt noch auf die Stärke des Entschlusses, sondern besagt nur die Tatsache seiner Setzung: actus revera positus; ob er bei der Eheschließung im Vordergrund des Erkennens und Wollens steht (voluntas actualis) oder, zwar vordem aktuell gefaßt, bei der Eheschließung aber nicht in sich selbst Gegenstand der Aufmerksamkeit ist (voluntas virtualis), ist für seine Wirkfähigkeit ohne Belang.

Diese Wirkfähigkeit würde jedoch mangeln, wenn der Entschluß zwar vordem ordnungsgemäß gefaßt, aber noch vor der Eheschließung positiv widerrufen würde (voluntas revocata, retractata); sie würde nicht minder mangeln, wenn der Entschluß

---

[3] Damit ist nicht gesagt, daß das Zustandekommen einer gültigen Ehe „nur" von den Partnern abhängt; sie können als Wirkursache dieses contractus sui generis nur in dem von Gott und der Kirche gesetzten Rahmen tätig werden. Vgl. n. 27—29.

[4] Bank spricht in seinem Werk *Connubia canonica*, Romae 1959, p. 364, von dem actus internus als einem actus voluntatis elicitus und von seiner Bekundung als einem actus imperatus.

bei der Eheschließung durch ein dauerndes Hemmnis, z. B. Geisteskrankheit, oder ein vorübergehendes Hemmnis, z. B. Fieberdelirien, wirkunfähig gemacht würde (voluntas habitualis). Ein bloß unterstellter Entschluß, z. B. „wenn ..., so hätte ich ..." (voluntas interpretativa), ist tatsächlich nie gefaßt, also kein positiver Entschluß, weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart der Eheschließung.

5. Allein auch ein positiver Willensakt im dargelegten Sinne genügt zur Rechtswirksamkeit seiner Erklärung und damit zum Zustandekommen einer im kirchlichen Raum gültigen Ehe nur, wenn er ein Doppeltes in sich begreift[5]:

a) den grundlegenden Entschluß, „diesen Partner zu heiraten", also den Heiratswillen an sich, auch materieller Ehewille genannt; und

b) den durchführenden Entschluß, den Partner „auf diese Weise" zu heiraten, bürgerlich oder kirchlich, dann und dort, also den Erklärungswillen, auch Verbindlichkeitswille oder formeller Ehewille genannt.

Das sei an Hand eines Reskriptes der Konzilskongregation vom 7. Januar 1899 erläutert.

6. Im kaiserlichen Österreich war der Priester bei der Trauung auch im Namen des Staates tätig, aber im Rahmen seines Gesetzes; die Unterlassung des Aufgebotes ohne staatliche Dispens war im staatlichen Bereich ein trennendes Ehehindernis. Als nun ein Geistlicher im Erzbistum Olmütz eine Trauung am Sterbebett vornahm, ohne staatliche Dispens vom Aufgebot, erklärte der Staat, als der kranke Partner wieder gesund wurde, die Ehe als ungültig; die Trauung müsse nach Erteilung der staatlichen Aufgebotsdispens wiederholt werden. Eine solche Wiederholung wäre aber, da die erfolgte Trauung kirchlich gültig war, eine ungültige und unerlaubte Spendung des Ehesakramentes gewesen.

Rom erklärte auf Anfrage im Sinne des Breves Benedikt XIV. „Redditae sunt nobis" vom 17. September 1746 in dem oben erwähnten Reskript: die Gatten dürften den Konsens erneuern, damit ihre Ehe auch vom Staate als gültig anerkannt werde, aber: „coniuges moneas, hunc secundum verum matrimonium non esse, sed tantum extrinsecam caeremoniam ad explendas formas, quae ab eadem auctoritate civili exigi solent[6]".

Das spricht Bände. Die Partner hatten nach wie vor wahren Ehewillen im gängigen Sinn und sollten diesen vor dem Priester und den Zeugen, also formgerecht bekunden. Rom erachtet diese Bekundung trotz der schon gültig geschlossenen Ehe als sittlich

---

[5] Vgl. Flatten, *Zum Inhalt des Ehekonsenses*, in *TrthZ* 1956, S. 3—23. — Mitterer, *Ehewille und Eheschließungsform*, in *TrthZ* 1957, S. 94—107. — Möhler, *Eheschließung und Verbindlichkeitswille*, in *ThuGl* 1957, S. 251—265, und 1958, S. 55—56. — Flatten, *Der Ehekonsens als consensus de praesenti*, in *TrthZ* 1958, S. 274—298, als Anhang das Rota-Urteil vom 14. Juni 1957, S. 298—300. — Kaiser, *Der Ehewille als materieller und formeller Ehewille*, in *TrthZ* 1960, S. 75—85 und S. 148 bis 158, auch als Sonderdruck 1960, S. 1—22. — Anders Mitterer, *Ehewille und Eheschließungsform*, in *TrthZ* 1957, S. 94—107.

[6] Leitner, *Lehrbuch des katholischen Eherechts*, 1920, S. 87.

zulässig und rechtlich belanglos — wenn die Partner durch diese Bekundung keine Ehe schließen, sondern nur eine im staatlichen Bereich beachtliche Handlung setzen. Zu einer ordnungsgemäßen Eheschließung ist eben nicht nur das nötig, was oben „materieller“ Ehewille genannt wurde und dessen formgerechte Erklärung, sondern auch die Absicht, durch diese Erklärung die Ehe zu begründen: das also, was oben als „formeller“ Ehewille bezeichnet wurde.

7. Schon diese wenigen Worte über die Notwendigkeit des Ehewillens lassen erkennen, daß die „innere“ Gegebenheit desselben in verschiedener Weise fehlen kann, obwohl seine „äußere“ Gegebenheit vorliegt, und darum eine im kirchlichen Raum gültige Ehe, auch wenn der Ehewille ordnungsgemäß erklärt wird, nicht zustande kommt.

Das Fehlen eines hinreichenden Ehewillens-Entschlusses kann entweder gewollt sein oder ungewollt vorliegen.

B. Das Gewollte Fehlen des Ehewillens

8. Das Fehlen des Ehewillens ist gewollt, wenn die Ehe selbst mit positivem Willensakt ausgeschlossen wird. Zum Tatbestand dieses Fehlens, das im can. 1086 § 2 erfaßt ist und Totalsimulation oder auch Simulation schlechthin genannt wird, gehören und genügen zwei Merkmale:

a) ein bei der Eheschließung wenigstens virtuell vorliegender „positiver“ Willensakt, der mit dem internus animi consensus, dem Entschluß, mit einem bestimmten Partner in bestimmter Weise die Ehe einzugehen, nicht übereinstimmt, sich aber

b) nicht nur gegen diese oder jene Wesenseigenschaft der Ehe richtet — das wäre der zwar auch eheschädliche, oben aber ausgeklammerte Tatbestand eines Vorbehalts gemäß can. 1086 § 2, auch simulatio partialis genannt —, sondern gegen die Ehe „als solche“, also gegen die Begründung einer Dauergemeinschaft mit dem Partner ad generationem prolis durch die erfolgende Erklärung des Ehewillens.

Dies kann in dreifacher Form geschehen.

9. Erste Form der Totalsimulation: die Ehe an sich, also die Begründung einer Dauergemeinschaft mit dem Partner gemäß can. 1082 § 1, wird explicite oder implicite abgelehnt; die „Ehe“ wird bewußt nur als Scheinehe gewollt oder ausschließlich um eines ihr wesensfremden Zweckes willen geschlossen. Beispiel: ein Mädchen heiratet einen Ausländer nur, um dessen Staatsangehörigkeit zu erlangen und in sein Heimatland auswandern zu können, will aber durch die Heirat keine Ehe begründen.

Rechtsfall[7]: Der Nichtkatholik Wilhelm weigert sich, seine ebenfalls nichtkatholi-

[7] Limburger Ehesache K 5805, Constat-Urteil vom 10. Oktober 1961, rechtswirksam durch das bestätigende Kölner Urteil vom 26. November 1963. — „Rechtswirksam“ (sententia est exsecutiva) bedeutet die Anwendbarkeit gemäß can. 1987, so daß eine neue Eheschließung zulässig ist, bedeutet aber nicht dasselbe wie „rechtskräftig“, da Urteile in Personenstandssachen, damit auch in Ehesachen, niemals in volle Rechtskraft erwachsen: cc. 1903, 1989.

sche Verlobte Johanna zu heiraten, obwohl diese ein Kind von ihm erwartet; er habe Zweifel an der Vaterschaft und der Charakter Johannas mißfalle ihm; Zeugen bekunden als Grund, er habe erfahren, wie schlecht das Geschäft ihrer Eltern stehe, und habe eine andere Frau lieber gewonnen. Auf Veranlassung Johannas vereinbaren sie vor einem Rechtsanwalt eine Namensehe, die nach der Geburt des Kindes wieder aufgegeben werden solle; Johanna schreibt einen vordatierten Brief, in dem sie sich weigert, in den Wohnort ihres Mannes zu ziehen, um so einen Scheidungsgrund zu beschaffen. Die Ehe wurde wegen mangelnden Ehewillens infolge Ausschlusses der Ehe selbst als nichtig erklärt.

Diese Form der Totalsimulation bezeichnet Flatten als „positive Ablehnung des Ehevertrages, also der Ehe überhaupt", Möhler als „Gewollten Mangel jeglichen Ehewillens", Kaiser als „positiven Ausschluß des materiellen Ehewillens[8]".

10. Zweite Form der Totalsimulation: die Ehe an sich wird gewollt, aber ihr Abschluß durch die getätigte Erklärung des Ehewillens abgelehnt. Beispiel: ein Nichtkatholik will die Ehe mit einer Katholikin nur durch die standesamtliche Eheschließung begründen, aber nicht durch die katholische Trauung, obgleich er diese über sich ergehen läßt.

Als Rechtsfall das im dritten Rechtszuge gesprochene und rechtswirksam gewordene Urteil der Römischen Rota vom 14. April 1957[9]. Der Taufscheinkatholik Theodor heiratet die Nichtkatholikin Elisabeth standesamtlich, lehnt aber als fanatischer SS-Mann eine katholische Trauung entschieden ab: „positivo voluntatis actu, coram genitoribus et parocho sine ambagibus manifestato, etiam expresse et positive reiecit sacramentalem matrimonii ritum, quam rem sine sensu aestimavit". Damit stößt er bei seinen streng katholischen Eltern schwer an: die Mutter sieht er wie von Sinnen, und der Vater erklärt ihm, dann bleibe ihm das Vaterhaus semel pro semper verschlossen. Nach Monaten, wieder zum Wehrdienst einberufen, will er in Frieden von den Eltern scheiden, aber ohne Änderung seiner Einstellung. So kommt es zum „propositum celebrandi canonicum ritum nuptialen, non autem sicuti ceteri omnes, sed sicut homo qui ritum huiusmodi ut rem vacuam ponere vult, ad satisfaciendum parentibus". Er habe darum nicht nur das Sakrament abgelehnt, sondern auch den Vertrag: „Patres dixerunt, agi heic de classica simulatione matrimonii ipsius, nempe de verbis et signis sacramentalibus externe adhibitis, non autem ad sacramentum conficiendum, nec ad contractum ineundum, sed solummodo ad certum finem, sacramento et contractui extraneum, et ad illum tantummodo consequendum; quae proinde, interno sacramentali seu contractuali consensui nequaquam conformia dicenda sunt".

---

[8] Flatten 1956, S. 16; Möhler S. 260; Kaiser Sonderdruck S. 10; *aaO* wie in Anm. 5.

[9] *TrthZ* wie in Anm. 5. — Rota-Urteile werden an sich erst nach zehn Jahren veröffentlicht. Dieses bedeutsame Urteil konnte von Flatten den kirchlichen Ehegerichten und der kanonistischen Wissenschaft mit besonderer Erlaubnis schon ein Jahr nach dem Spruch durch Veröffentlichung in der *TrthZ* zugänglich gemacht werden.

– Theodor will die Ehe mit Elisabeth nach wie vor und bekundet diesen Entschluß formgerecht; es liegt somit sowohl die äußere Gegebenheit des Ehewillens vor wie ein Teil der erforderlichen inneren Gegebenheit: der Heiratswille, oben auch materieller Ehewille genannt. Der nicht minder wichtige andere Teil der erforderlichen inneren Gegebenheit, der Entschluß, die Ehe durch die kirchliche Trauung zu begründen, also der Erklärungswille, Verbindlichkeitswille oder formeller Ehewille fehlt, ja fehlt nicht nur schlechthin, sondern ist durch sein kontradiktorisches Gegenteil ersetzt, den Entschluß, matrimonium hic et nunc non contrahendi.

Diese zweite Form der Totalsimulation heißt bei Flatten „Positive Ablehnung des Eheschließungsaktes", bei Möhler „Gewollter Mangel des Verbindlichkeitswillens (oder Erklärungswillens) allein" und bei Kaiser „Positiver Ausschluß des formellen Ehewillens[10]".

11. Noch eine dritte Form der Totalsimulation ist theoretisch möglich, wenn sie auch praktisch kaum je vorliegen dürfte: sowohl die Ehe an sich wird gewollt wie auch ihr Abschluß durch die getätigte Erklärung; sie wird aber nur als vertraglicher Akt gewollt, als sakramentale Handlung hingegen positiv abgelehnt. Beispiel: ein evangelischer Theologe will seine Ehe vor dem Standesbeamten zwar durch seine Erklärung begründen, aber wissentlich und willentlich nicht als sakramentale Ehe im katholischen Sinn.

Diese Form der Totalsimulation nennt Flatten „Positive Ablehnung des Ehesakramentes" und Möhler „Gewollten Mangel des sakramentalen Willens allein[11]"; Kaiser sieht in ihr nur einen Sonderfall der zweiten Form[12]; eine Auffassung, für die manches spricht, die aber im Rahmen dieser Überlegungen nicht näher erörtert werden kann.

Jedenfalls kann der Ausschluß des sakramentalen Charakters sowohl dann als Totalsimulation erachtet werden, wenn er — wie im Rechtsfall der Vornummer — zugleich mit dem Ausschluß des formellen Ehewillens gegeben ist, als auch dann, wenn er gemäß Absatz 1 für sich allein vorliegt. Das ist berechtigt, weil es unter Getauften gemäß can. 1012 § 2 keinen gültigen Ehevertrag gibt, der nicht sakramental ist; denn „Christus Dominus — so can. 1012 § 1 — ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos".

12. Abschließend sei nochmals betont, daß zu jeder Form der Totalsimulation, des Gewollten Fehlens des Ehewillens nach can. 1086 § 2, ein entsprechender positiver Willensakt gemäß Ziffer 8a oben gehört; ein einfacher Irrtum hinsichtlich der Verbindlichkeit der katholischen Trauung oder des sakramentalen Charakters der Ehe, ein Irrtum also, der nicht zu einem positiven Willensakt geführt hat, sondern im Erkenntnisbereich verblieben ist, ist gemäß can. 1084 nicht eheschädlich.

---

10 Flatten 1956, S. 16; Möhler S. 260; Kaiser Sonderdruck S. 10: aaO wie in Anm. 5.
11 Flatten 1956, S 19; Möhler S. 261.
12 Kaiser Sonderdruck S. 9.

Würde der einfache Irrtum positivrechtlich schlechthin konsensvernichtende Kraft erhalten, so wäre die Gültigkeit aller Ehen von Getauften gefährdet, die darüber anders denken als die katholische Kirche: ein unvollziehbarer Gedanke. Nicht ausgeschlossen wäre es aber, z. B. das „etsi" des can. 1084 durch „nisi" zu ersetzen. Ist der Irrtum positive oder negative Ursache der Eheschließung, dann wird der eheschädliche Entschluß ohnehin häufig vorliegen, aber nicht immer nachweisbar sein; das „nisi" würde somit nur klärend wirken und den kirchlichen Gerichten viel Mühe, Betroffenen aber viel Enttäuschung ersparen.

C. Das Ungewollte Fehlen des Ehewillens

13. Außer dem Gewollten Fehlen des Ehewillens gibt es auch ein Fehlen, das nicht auf einen positiven Willensakt zurückgeht, also nicht auf einen der Willenserklärung widersprechenden und sie dadurch aushöhlenden Willensentschluß, und darum im can. 1086 § 2 nicht erfaßt ist.

Dieses Ungewollte Fehlen hat endogene Ursachen, geht also auf Mängel zurück, die der inneren Wirklichkeit des Ehewillens, dem internus animi consensus selber anhaften. Es sind dies: mangelnder Vernunftgebrauch, mangelndes Wissen oder mangelndes Wollen.

a) defectus usus rationis

14. Der positive Willensakt des Ehewillens muß wie jede rechtserhebliche Handlung ein actus humanus sein, also eine von der Erkenntnis und dem freien Willen ausgehende Handlung; er kann darum von jenen nicht rechtswirksam gesetzt werden, die im Zeitpunkt der Eheschließung keinen oder keinen hinreichenden Vernunftgebrauch haben.

Wegen der Bedeutung des Eheabschlusses genügt jedoch nicht schon der einfache Vernunftgebrauch, der zur schweren Sünde ausreicht und nach can. 88 § 3 mit Vollendung des siebenten Lebensjahres präsumiert wird. Es ist „ein vollständigerer Vernunftgebrauch notwendig, eine gewisse Reife des Urteils[13]", nämlich einerseits jenes begriffsmäßige und wertmäßige Verständnis der Ehe, das bei Eintritt der Geschlechtsreife normalerweise verhanden ist (vgl. can. 1082 § 2), und andererseits jene Freiheit der Willensbildung, ohne die weder Rechte übertragen noch Pflichten übernommen werden können.

Fehlt einem Partner dieser Vernunftgebrauch im Zeitpunkt der Eheschließung, sei es dauernd, sei es auch nur bei der Eheschließung, so kommt nach dem grundlegenden

---

[13] Hanstein, *Kanonisches Eherecht* 1958, S. 147.

can. 1081 eine gültige Ehe nicht zustande. Dies gilt selbst dann, wenn die Setzung des Ehewillens ordnungsgemäß erfolgt ist, bei seiner Bekundung aber der Vernunftgebrauch fehlt.

15. Dauernd kann der Vernunftgebrauch namentlich bei gewissen Geisteskrankheiten fehlen. Nicht bei allen: selbst beim manischdepressiven Irresein, einer ausgesprochenen Psychose, können die Kranken zwischen zwei Anfällen soweit bei Vernunft sein, daß sie einen gültigen Ehewillen haben und bekunden können, wenn auch davor nicht ernst genug gewarnt werden kann; bei Schizophrenie dagegen ist die Persönlichkeit, sobald die Krankheit manifest geworden ist, so zersetzt, daß nach ständiger kirchlicher Rechtsprechung auch zwischen zwei Schüben von hinreichendem Vernunftgebrauch keine Rede sein kann[14].

Ein Rechtsfall[15]: Albert und Rosa heiraten 1930 und bekommen drei Kinder. 1943 wird die Ehe für den bürgerlichen Bereich aufgehoben, da Rosa schizophren sei und dies schon bei der Eheschließung „anlagemäßig und verborgen" gewesen sei, was Albert nicht gewußt habe. Für die kirchliche Nichtig-Erklärung genügt weder das anlagemäßige noch das verborgene oder latente Kranksein; die Schizophrenie, bei Rosa in ihrer hebephrenen Form gegeben, muß für den Zeitpunkt der Eheschließung als manifest erweisbar sein. Es werden darum zwölf und später noch vier Zeugen über das Verhalten Rosas vor und nach der Heirat gehört sowie drei Sachverständige, von denen sich der erste klageungünstig äußerte, der zweite und der dritte klagegünstig. Es ergibt sich, „daß in der Zeit nach der Schulentlassung bei dem vorher intellektuell und charakterlich unauffälligen Mädchen eine Wesensveränderung aufgetreten ist, die sich in Faulheit, Arbeitsscheu, starker Erregbarkeit, ungereimten Redereien und unmotiviertem Lachen äußerte. Es sind das Symptome, wie sie schleichend verlaufenden schizophrenen Prozessen eigentümlich sind"; diese Wesensveränderung entspreche „in ihrer Art und ihren Äußerungen dem sprichwörtlichen ‚Entwicklungsknick', der so häufig den schizophrenen Prozeß anzeigt"; so der zweite Gutachter. Der dritte Gutachter äußert sich in gleichem Sinne; er bezeichnet diesen Knick als qualitative Persönlichkeitsveränderung und erklärt: es handle sich dabei mit Sicherheit nicht um „einfache Erscheinungen der Pubertät und Nachpubertät, wie sie gelegentlich vorkommen und vorübergehen", sie seien „typisch für den schleichenden Beginn einer hebephrenen Psychose", an der Rosa schon bei der Eheschließung gelitten habe: „Einen hinreichend bewußten und freien Ehekonsens glaube ich mit moralischer Sicherheit ausschließen zu dürfen". Das affirmative Urteil Limburgs wurde vom Berufungsgericht nach Anhörung eines vierten Gutachters bestätigt.

16. Vorübergehend kann der Vernunftgebrauch durch Fieber, Medikamente, Hypnose und andere Ursachen unterbunden oder doch erheblich beeinträchtigt werden.

---

[14] Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, 1960, S. 355 ff.

[15] Limburger Ehesache K 4304, Constat-Urteil vom 12. Februar 1954, rechtswirksam durch das Kölner Urteil vom 22. Mai 1957.

Am 23. März 1914 hat die Römische Rota eine Eheschließung als nichtig erklärt, die während einer Typhuserkrankung des Mannes erfolgte[16]. Am 25. November 1949 erging ein Constat-Urteil, weil die Frau bei der Eheschließung noch unter den Nachwirkungen einer Äthernarkose litt, die ihr wegen einer Unterleibsoperation verabreicht worden war[17].

Ein besonderes Wort über Eheschließung unter Alkoholeinfluß. Die ebrietas perfecta, die vollendete Trunkenheit, die allein als eheschädlich anerkannt wird, liegt nicht erst im Endstadium des Rausches vor, bei der „sinnlosen Trunkenheit"; sie kann schon in seinem Mittelstadium gegeben sein, also schon, wenn Gleichgewichtsstörungen oder Schwindelzustände sich einstellen. Denn bei einer Vergiftung — und Trunkenheit ist Alkoholvergiftung — „ist der usus rationis schon längst schwer geschädigt, wenn die ersten körperlichen Anzeichen auftreten". So der Gutachter in einer Limburger Ehesache: der an sich ehewillige Mann hatte sich zum Gang in die Kirche Mut angetrunken; die Ehe zerbrach und wurde wegen „mangelnden Ehewillens des Mannes infolge vorübergehender Beraubung des Vernunftgebrauchs" nach can. 1081 § 1 im 1. und 2. Rechtszuge als nichtig erklärt[18].

b) *defectus cognitionis debitae*

17. Der Ehewille fehlt ferner ungewollt — nil volitum quin praecognitum — bei Unwissenheit oder Irrtum hinsichtlich der substantia matrimonii gemäß can. 1082 § 1, quod nempe sit societas permanens inter virum et mulierem ad filios procreandos, sowie bei Irrtum in der physischen Person des Partners oder Irrtum in einer rechtserheblichen Eigenschaft desselben gemäß can. 1083. Näher auf diese Tatbestände einzugehen, würde den Rahmen dieser Überlegungen überschreiten.

18. Es gibt jedoch einen Tatbestand mangelnden Wissens, der in diesen canones nicht erfaßt, aber naturrechtlich erheblich ist, darum eigens herausgestellt werden muß und positivrechtlich auf den grundlegenden can. 1081 zurückgeführt werden kann: wenn ein Partner nicht weiß, daß seine Willensbekundung eine Eheschließung sein soll, also ein error in negotio vorliegt.

Rechtsfall[19]: Eine Jüdin verweigert nach erteilter Dispens super disparitate cultus die katholische Trauung. Ein geistlicher Studienrat erklärt sich bereit, so zu trauen, daß die Frau es nicht merkt. Er kommt nach der Ziviltrauung im Straßenanzug, gratuliert als guter Bekannter des Bräutigams und fragt die Braut vor zwei eingeweihten Zeugen: „Also, Sie wollen diesen Mann heiraten und Sie wollen eine treue Gattin

---

[16] SRR 12/6 (= *Decisiones* S. R. *Rotae*, decisio 12, tomus 6).

[17] SRR 84/41.

[18] Limburger Ehesache K 5304, Constat-Urteil vom 5. Juni 1959, rechtswirksam durch das Kölner Urteil vom 4. Oktober 1960.

[19] Limburger Ehesache K 5201, Constat-Urteil vom 11. Dezember 1958, rechtswirksam durch das Kölner Urteil vom 26. April 1960.

sein, bis ans Ende der Tage?" Die Braut lacht und sagt erst auf eine erneute Frage: Ja. Der Geistliche befragt auch den Bräutigam und empfiehlt sich. Auf die Frage, wer denn der Herr gewesen sei, der so gedrechselt gesprochen habe, wird der Braut geantwortet: ein Lehrer der deutschen Sprache, der die förmliche Ausdrucksweise liebe. Die Ehe wurde in 1. und 2. Instanz auf Grund des can. 1081 als nichtig erklärt.

c) defectus volitionis debitae

19. Ist ein Ungewolltes Fehlen des Ehewillens auch dann möglich, wenn sowohl anscheinend hinreichender Vernunftgebrauch wie das nötige Wissen vorliegt? Gibt es also einen rechtserheblichen defectus volitionis debitae auch sine actu positivo, voluntate passive se habente?

20. Das Wort „Negative Totalsimulation", mit dem dieser Tatbestand bisweilen bezeichnet wird, ist anfechtbar; denn das Hauptwort „Totalsimulation" bejaht einen positiven Willensakt, während das Beiwort „negativ" ihn verneint. Könnte da nicht von einer contradictio saltem in adjecto gesprochen werden? Wird aber das Wort „sogenannte" vorausgesetzt oder werden im Schriftsatz Anführungszeichen verwendet, dann dürfte sich eine Beanstandung erübrigen[20].

Sachlich ist zu sagen: „wenn" ein solches Fehlen ex defectu volitionis debitae — verbum insolitum pro re insolita — de facto vorliegt, wenn sich also der Wille bei der manifestatio consensus trotz vorliegenden Vernunftgebrauchs rein passiv verhält, quin nempe actus contrahendi ullus eliciatur, dann ist die Eheschließung unstreitig nichtig. „Ob" ein solcher Tatbestand vorliegt, ist eine quaestio facti in casu solvenda.

Zur quaestio juris ist zu sagen: in dieser Weise könnte schon der materielle Ehewille fehlen und so nach Flatten „Negatives Fehlen des Willens zum Ehevertrag" vorliegen, nach Möhler „Ungewollter Mangel jeglichen Ehewillens", nach Kaiser „einfacher Mangel des materiellen Ehewillens[21]"; es könnte auch der formelle Ehewille allein fehlen und so nach Flatten „Negatives Fehlen des Willens zum Eheschließungsakt", nach Möhler „Ungewollter Mangel des Verbindlichkeitswillens allein", nach Kaiser „einfacher Mangel des formellen Ehewillens[22]" gegeben sein. Ein einfaches Fehlen des sakramentalen Willens allein wäre auf jeden Fall unerheblich; denn dieser Wille ist mit dem positiven Wollen eines gültigen Ehevertrags wenigstens einschlußweise ebenso positiv gegeben und könnte darum nur durch einen ebenso positiven Gegenwillen unwirksam gemacht werden.

21. Hanstein bezeichnet es als umstritten, ob „ein rein passives Verhalten möglich ist, solange die äußere Eheschließung noch als actus humanus gesetzt wird[23]". Viel-

[20] Vgl. Strigl, *Für und wider eine sogenannte negative Totalsimulation*, in *MthZ* 1964, S. 205—215; Möhler wie in Anm. 5, S. 260, Anm. 20.
Möhler wie in Anm. 5, S. 260; Kaiser Sonderdruck S. 10: *aaO* wie in Anm. 5.

[21] Flatten 1956, S. 20; Möhler S. 260; Kaiser Sonderdruck S. 10: *aaO* wie in Anm. 5.

[22] Flatten 1956, S. 22; Möhler S. 261; Kaiser Sonderdruck S. 9: *aaO* wie in Anm. 5.

[23] Hanstein, aaO S. 156.

leicht kann eine Unterscheidung eine wenigstens teilweise Klärung dieser Frage bringen.

Ein „geistig ganz Gesunder", der mit dem Munde das Jawort sagt, wird auch innerlich entweder zustimmen oder widersprechen; im ersten Falle ist die Ehe in dieser Hinsicht gültig, im zweiten liegt positiver Ausschluß der Ehe selbst gemäß can. 1086 § 2 vor, also Totalsimulation.

Wer jedoch „geistig nicht ganz" in Ordnung ist, wenn auch keineswegs geisteskrank im eigentlichen Sinne — denken wir an das vielschichtige Niemandsland der Psychopathie — bei dem sind anormale oder ausbleibende Reaktionen keineswegs unmöglich. Das könnte z. B. nach Bleuler [24] der Fall sein: bei Abulie infolge Apathie, also bei Willensschwäche infolge von Affektschwäche, oder bei Willenshemmungen infolge Depression, auch infolge übertriebener Gründlichkeit.

Allein: selbst wenn in solchen Fällen ein rein passives inneres Verhalten in den Bereich der Möglichkeit rückt — rechtserheblich wird es erst dann und nur dann, wenn es mit der erforderlichen Gewißheit nachgewiesen werden kann, wenn also der Sachverständige auf Grund der Zeugenaussagen über das Verhalten des Betroffenen in Verbindung mit etwaigen anderen rechtswirksamen Belegen sowie vielleicht auch nach persönlicher Fühlungnahme mit ihm ein sicheres Urteil abgeben und so begründen kann, daß sich die Richter seiner Auffassung anschließen können [25].

D. Zusatzfragen

a) Die „Scherzehe"

22. Ein Rechtsfall: Der Ölverkäufer Angelus aus Castel di Lama beklagt sich, auf einer Mauer in der Nähe des Pfarrhauses sitzend, bei einer Bekannten, er bekomme wegen des Geruches, der ihm anhafte, keine Frau. Die Bekannte deutet auf die eben vorübergehende Anna: Sieh die, nimm sie! In der Tat bittet Angelus die Anna — de more suo hilariter et iocose — ihn zu heiraten und zwar gleich. Sie gehen in das Pfarrhaus und erklären vor dem Pfarrer und zwei Frauen, die eben da waren, einander zur Ehe zu nehmen: sed semper iocose et hilariter. Der Pfarrer rügt sie und sie gehen lachend fort; das Eheleben nehmen sie nicht auf. Als Anna wirklich heiraten will,

---

[24] Bleuler, *aa*O S. 84, 85.

[25] Wenigtens kurz sei auf die Nichtig-Erklärung einer Ehe hingewiesen, die von der Konzilskongregation am 27. Januar 1872 „saltem" ex domicilii vel qualidomicilii carentia ausgesprochen wurde; die Ehe scheine jedoch auch deshalb nichtig zu sein, weil die Frau „passive se habuerit": ihr Jawort wurde nicht von ihr gesprochen, sondern vom Bräutigam, was der schon sehr senile Pfarrer nicht bemerkte oder nicht beachtete. Ob auch innere Passivität vorlag, ihr Wille also weder für noch gegen die Ehe sich entschied, oder ob ihr nach den Umständen nicht fahrlässiges, sondern absichtliches Schweigen als positiver Ausschluß der Ehe zu werten ist, mag offen bleiben: die Nichtigkeit ist in jedem Fall gegeben. Vgl. *ASS* 7, pp. 49—68.

meldet der Pfarrer den Vorfall der Bischöflichen Behörde; denn die Erklärung war immerhin formgerecht erfolgt: das durch Ne temere vorgeschriebene Erfragen des Ehewillens war noch nicht zur Gültigkeit der Eheschließung vorgeschrieben. Die Sache ging bis an die Konzilskongregation, die damals hierfür zuständig war; diese entschied am 14. Dezember 1889, die Ehe sei nichtig[26].

Welcher canon wäre einschlägig gewesen, wenn es den Kodex schon gegeben hätte? Sieht man in der Absicht, einen Scherz zu machen, „nur" den Mangel der erforderlichen Ernstlichkeit, also nur das negative Moment, dann neigt man zu dem grundlegenden can. 1081; es dürfte jedoch wohl vertretbar sein, diese unstreitig vorliegende Absicht als positiven Willensakt zu werten, der die Ehe selbst wenigstens implicite ausschloß, und damit auf Totalsimulation nach can. 1086 § 2 zu erkennen.

23. Anders war die Sachlage trotz gewisser Parallelen in einem Fall, in dem als „Scherzehe" geltend gemacht wurde, was oben als Ausschluß des formellen Ehewillens bezeichnet wird. Bei der Trauung eines maronitischen Paares war das Hindernis der Blutsverwandtschaft übersehen worden. Wenige Tage nachher nimmt der Pfarrer nach Erteilung der Dispens die Konsenserneuerung vor. „Ridentes et ludentes" stimmen die Partner zu. Die Ehe zerbrach und wurde angefochten.

„Ultro conceditur" — heißt es in dem negativen Rota-Urteil vom 20. Januar 1948, das in fünfter Instanz erging[27] — „eos iocose et leviter rem accepisse ab initio usque ad finem, et inde ipsi conclamant, se verum consensum non praestitisse." Sie hätten aber nur gelacht, weil sie sich schon als verheiratet angesehen hätten und ihnen die Konsenserneuerung darum und auch wegen ihrer damaligen großen Liebe zueinander als lächerlich erschien.

Der äußere Mangel der Ernsthaftigkeit berechtigt also keineswegs ohne weiteres zum Schluß, daß sie auch innerlich fehlt. Hätten freilich die Umstände dazu berechtigt, das Lachen als innere Ablehnung der Eheschließung zu bewerten, so wäre gerade dieses Lachen eine sehr positive Handlung gewesen und darum Gewollter Ausschluß des formellen Ehewillens und damit Totalsimulation gemäß can. 1086 § 2 in Betracht gekommen.

24. Aus diesen beiden Beispielen ergibt sich, was die sogenannte Scherzehe von anderen Formen der Simulation unterscheidet. Diese sind ernstgemeinte Bekundungen eines Wollens, wenn auch nicht des rechten Wollens. „Simulatio proprie tunc adest, quando contrahens externe quidem verba ‚serio et rite' profert, sed interne consensum non habet[28]." Bei der „Scherzehe" wird weder die Ehe ernstlich gewollt noch auch ein anderes Ziel um seines Eigenwertes willen ernstlich angestrebt, z. B. ein Vermögensvorteil oder ein anderer der Ehe wesensfremder Zweck, sondern einzig und allein das Wort des Wiener Satirikers Nestroy verwirklicht: Einen Jux will er sich machen.

---

26 ASS 22, p. 529 ss. Vgl. Gasparri, *De matr.*, 1932, n. 831; Cappello, *De matr.*, 1947, n. 604.
27 SRR 5/40.
28 Cappello, *l. c.* n. 593.

Ob es sich bei diesem besonders groben Mißbrauch einer für das Gemeinwohl wie für den einzelnen so bedeutungsvollen Einrichtung wie der Ehe mehr um Frivolität oder um Beschränktheit handelt, wird von Fall zu Fall verschieden sein; Gasparri meint: „aliquando ex circumstantiis culpa mortali vacare etiam potest ob levitatem taliter contrahentium"; bei der derzeitigen Gesetzgebung seien solche Vorkommnisse „vix aut ne vix quidem possibilia"[29].

b) Die Nicht-Ehe

25. Mörsdorf unterscheidet im 1. Band seines Kirchenrechts[30] zwischen einem nichtigen Rechtsgeschäft und einem Nicht-Rechtsgeschäft. Ersteres sei kein reines Nichts; weil und insoweit der äußere Tatbestand eines Rechtsgeschäftes vorliege, bereite es den Schein eines solchen und könne — abgesehen von der Verpflichtung zum Schadenersatz nach can. 1681 — bestimmte Rechtswirkungen entfalten; die dem Rechtsgeschäft eigenen und darum vor allem beabsichtigten Rechtswirkungen blieben ihm aber versagt; so habe z. B. eine Putativehe zwar die Ehelichkeit der Kinder zur Folge (can. 1114), ein eheliches Band aber komme nicht zustande. „Ist jedoch" — so Mörsdorf weiter — „nicht einmal der Schein eines Rechtsgeschäftes gegeben (z. B. Eheschließung im Spiel), so spricht man von einem Nicht-Rechtsgeschäft; dieses ist rechtlich vollends unerheblich." Folgerichtig kann und muß man auch eine Ehewillens-Erklärung, die im kirchlichen Raum jeder Rechtswirkung entbehrt, in diesem also nicht einmal den Schein einer Rechtshandlung hat, für diesen als Nicht-Ehe bezeichnen.

Im staatlichen Bereich liegt eine Nicht-Ehe z. B. vor, wenn die Eheschließung nicht gemäß § 11 Ehe-Gesetz vor einem Standesbeamten stattgefunden hat; selbst in das Familienbuch eingetragen, bleibt sie nach Palandt[31] „stets eine Nicht-Ehe, auf die sich jeder berufen kann, ohne daß es einer Nichtigkeitserklärung bedürfte". Eine vor dem Standesbeamten geschlossene Ehe hat dagegen selbst dann, wenn sie formelle Fehler hat, stets wenigstens „den Keim der formellen Gültigkeit in sich" und bedarf der Nichtigkeitserklärung durch Urteil.

26. Beim Begriff „Nicht-Ehe" handelt es sich um einen mit der Vertragsnatur der Ehe zusammenhängenden Tatbestand, der sich von dem einer nichtigen Ehe grundlegend unterscheidet und darum auch im kirchlichen Bereich einer eigenen Bezeichnung wert ist, wenn auch der Codex iuris canonici eine solche nicht kennt. Es handelt sich um eine manifestatio consensus matrimonialis „manifesto" non serio facta, figura seu specie matrimonii coram Ecclesia omnino carens ideoque et efficacia iuridica

---

[29] Gasparri, *l. c.* n. 830/831. Vgl. auch Cappello l. c. n. 604; Conte a Coronato, *De matr.* 1957, n. 456; Linneborn, *Grundriß des Eherechts nach dem CJC*, 1933, S. 319; Triebs, *Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts*, 1929, S. 496; Leitner, *aaO* S. 89.

[30] 8. Auflage, S. 229.

[31] Palandt, *Bürgerliches Gesetzbuch*, 21. Auflage, S. 1946.

quavis in foro Ecclesiae vacua; rechtsphilosophisch gesehen, handelt es sich um einen Tatbestand, dem nur ein ontologisches Sein eignet, nicht aber ein juridisches Sein, der also im kirchlichen Rechtsbereich schlechthin nicht-existent ist, ohne daß dies gerichtlich festgestellt werden müßte.

Das gilt ohne Vorbehalt, wenn es sich z. B. um eine Ehewillens-Erklärung von formfreien Nichtkatholiken im Rahmen einer Theaterszene handelt (vgl. n. 25/I oben) oder um eine Trauungsprobe Formpflichtiger vor dem Pfarrer und zwei Zeugen; da ist das Fehlen des formellen Ehewillens für diesen Zeitpunkt so offenkundig, daß von einer Nicht-Ehe gesprochen werden muß[32]. Das gilt sogar in folgendem Fall: ein Bräutigam, der die Brautexamens-Niederschrift ohne Vorbehalt unterzeichnet hat, erklärt dem Pfarrer einen Tag vor der Trauung, er habe sich anders entschlossen, er trete von der Heirat zurück; am gleichen Tag kommt er mit der Braut und deren Eltern wieder und bittet um die Trauung zur vereinbarten Stunde; auf die ausdrückliche Frage des Priesters bejahen beide, daß sie einander heiraten wollen: durch das Jawort entsteht keine nichtige Ehe, es liegt nur eine Nicht-Ehe vor[33].

c) Die bürgerliche Ehe Formpflichtiger

27. Christus hat den Ehevertrag Getaufter zur Würde eines Sakramentes erhoben und damit seiner Kirche die Befugnis erteilt, seinen Abschluß im Rahmen des natürlichen und des positiven göttlichen Gesetzes zu regeln; denn die Verwaltung der Sakramente hat er ihr und nur ihr verliehen.

Nach can. 1099 ist nun jeder, der katholisch getauft oder durch Konversion katholisch geworden ist „formpflichtig"; das heißt: er kann mit einem anderen Katholiken oder Nichtkatholiken eine im kirchlichen Rechtsbereich wie auch im Gewissensbereich gültige Ehe nur gemäß cc. 1094—1099 eingehen, also nur vor dem zuständigen katholischen Geistlichen und zwei Zeugen — außer er hat aus wichtigen Gründen Dispens von der Formpflicht erhalten oder es liegt ein Notfall gemäß can. 1098 vor: Todesgefahr oder Unzugänglichkeit eines zuständigen Geistlichen. Geht er die Ehe in anderer Weise ein, z. B. vor dem Standesbeamten, so kommt eine vor der Kirche und dem Gewissen gültige Ehe nicht zustande.

Eine nichtgültige Ehe, die wenigstens von einem Teil in gutem Glauben geschlossen wird, gilt, solange nicht beide Teile über die Ungültigkeit Gewißheit haben, nach can. 1015 § 4 als Putativehe, mit der Maßgabe, daß etwaige Kinder als ehelich anerkannt werden; vgl. n. 25/I. Eine formgebundene nichtige Ehe wird jedoch nach der

---

[32] Darum Kaiser, *aaO* S. 9: der Unterschied zwischen der Erklärung des materiellen Ehewillens vor Pfarrer und Zeugen unter ‚offenkundigem Mangel' und unter ‚Simulation' des formellen Ehewillens bestehe darin, „daß im ersten Fall die Unwirksamkeit ‚offenkundig' ist, während im anderen Fall nach außen der ‚Schein der Wirksamkeit' entsteht, der erst durch den Nachweis des tatsächlichen Mangels zerstört werden muß."

[33] Vgl. Möhler, *aaO* S. 252.

Erklärung der Kodex-Interpretations-Kommission vom 26. Januar 1949[34] nur dann als Putativehe gewertet, wenn sie „vor der Kirche", also formgerecht eingegangen worden ist. Trifft das nicht zu, so entbehrt sie jeder Rechtswirkung im kirchlichen Bereich und hat in diesem nicht einmal den Schein eines Rechtsgeschäftes. Wie die kirchliche Trauung im bürgerlichen Bereich (n. 25/II oben), so ist die bürgerliche Trauung im kirchlichen Bereich ein rechtliches Nichts, eine Nicht-Ehe[35]. Daß Art. 231 EPO nicht von Nichtig-Erklärung solcher Akte spricht, sondern nur angibt, was zu tun ist, „ut constet de horum statu libero", weist in dieselbe Richtung.

28. Ist somit die bürgerliche Ehe eines Formpflichtigen im kirchlichen Raum eine Nicht-Ehe im wahren und vollen Sinne des Wortes, so unterscheidet sie sich — nicht nur graduell, sondern wesentlich — von den im Schlußabsatz der n. 26 erwähnten Fällen von Nicht-Ehe und zwar in mehrfacher Hinsicht:

a) Auch aus der bürgerlichen Ehe eines Formpflichtigen ergeben sich für diesen die bürgerlichen Rechte und Pflichten eines Ehegatten; ihr kommt darum im bürgerlichen Bereich unstreitig eine rechtliche Existenz, ein juridisches Sein zu. Sie ist für diesen Bereich keine Nicht-Ehe und kann darum auch nicht ohne Hinweis auf diesen Bereich als solche bezeichnet werden.

b) Während bei anderen Nicht-Ehen der Ehewille fehlt, ist er bei der formlosen Ehe eines Formpflichtigen normalerweise gegeben, wenn er auch im kirchlichen Raum nicht rechtswirksam ist. Daraus folgt:

aa) Eine solche Verbindung kann nach dem derzeitigen Sprachgebrauch nicht als Konkubinat bezeichnet werden; denn unter einem solchen versteht man zur Zeit ein dauerndes Zusammenleben von Mann und Frau in Geschlechtsgemeinschaft ohne Ehewillen; doch gelten Katholiken, die in bloßer Zivilehe leben nach wie vor „als öffentliche Sünder, können darum nicht zu den Sakramenten zugelassen und nicht kirchlich beerdigt werden, falls sie vor dem Tode kein Zeichen der Reue geben"[36].

bb) Durch sanatio in radice gemäß cc. 1138—1141, also durch Dispens von der Formpflicht und etwaigen Hindernissen, können sie kirchlich-gültige Ehen werden, wenn materieller und formeller Ehewille vorlagen und vorliegen; damit werden sie mit Wirkung ex tunc, non tantum ex nunc aus ihrem bloß ontologischen Sein in das kirchlich-juristische Sein gehoben.

Es wäre zu überlegen, ob man den Unterschied zwischen diesen beiden Arten der Nicht-Ehe nicht auch terminologisch hervorheben könnte, z. B. indem man die form-

---

[34] *AAS* 41, p. 158. Diese Erklärung gilt wohl nur für formpflichtige Ehen; „bei nicht formgebundenen Ehen begründet wahrscheinlich auch weiterhin — so Hanstein, *aa*O S. 27 — eine naturrechtlich gültige Eheschließungsform den Schein einer rechtmäßigen Ehe".

[35] Damit soll nur gesagt sein, daß sich aus solchen Ehen im kirchlichen Raum „per se" keine Rechtsfolgen ergeben; „per accidens" kann das wohl der Fall sein, z. B. bei Verpflichtung zum Schadenersatz nach can. 1681; vgl. n. 25 oben. Ob sich aus solchen Ehen im Gewissensbereich eine Treuepflicht ergeben und ihnen insoweit eine religiös-sittliche Existenz zugesprochen werden kann, muß im Rahmen dieser rechtlichen Überlegungen offen bleiben.

[36] Hanstein, wie Anm. 13, S. 34.

losen Ehen Formpflichtiger heilbare Nicht-Ehen nennt und die anderen Fälle unheilbare Nicht-Ehen: matrimonium nonexistens — sed sanabile — et insanabile.

29. In der letzten Zeit wurde in einer Reihe von Schriftsätzen[37] eine Auffassung über die formlose Eheschließung Formpflichtiger vertreten, auf die im Rahmen dieser Überlegungen nicht ausführlich eingegangen werden kann, die aber der Vollständigkeit halber nicht ganz unerwähnt bleiben soll: es sei zwischen der inneren und der äußeren Struktur der Ehe zu unterscheiden; ihrer inneren Struktur und damit ihrem Wesen nach werde die Ehe schon durch die Ehewillens-Erklärung vor dem Standesbeamten begründet, weil die Partner alles beitrügen, was wirkursächlich für die Begründung der Ehe erforderlich ist; solange die Ehe jedoch nicht in der kirchlichen Form geschlossen sei, sei die Ehewillens-Erklärung im kirchlichen Bereich rechtsunwirksam, den Partnern sei die rechtliche Ausübung der ehelichen Rechte nicht gegeben, es fehle die äußere Struktur. So sei die Erklärung vor dem Standesbeamten auch für formgebundene Partner nicht eine ihres Sinnes entleerte Formalität[38].

Das Kernanliegen dieser Auffassung scheint somit die „Aufwertung" des bürgerlichen Jawortes zu sein; allein: ist dieser Weg gangbar? Kann man wirklich sagen, die Partner hätten „alles" getan, was wirkursächlich für die Begründung der Ehe erforderlich ist, wenn sie ihren Willen nur in einer zur Begründung einer vor Gott und der Kirche gültigen Ehe unzureichenden Weise bekunden? Fehlt ja dann nicht nur die zur rechtswirksamen Wirklichkeit des Ehewillens erforderliche „äußere" Gegebenheit, die formgerechte Bekundung, sondern auch ein Teil der erforderlichen „inneren" Gegebenheit: der „Entschluß", die Ehe durch formgerechte Bekundung zu begründen. Die Partner haben nur die Absicht, die Ehe vor dem Standesbeamten zu schließen; das genügt zwar als Grundlage für eine etwaige spätere Sanation; genügt es aber auch zur Feststellung, die Partner hätten alles Erforderliche getan und damit die Ehe ihrem Wesen nach begründet[39]?

Auch durch die oben dargelegte Auffassung wird die formlose Eheschließung eines Formpflichtigen keineswegs als etwas schlechthin Nicht-Existentes dargestellt, sondern ihr der Sinn voll und ganz gelassen, der ihr in Wahrheit zukommt, und so dem Kaiser gegeben, was des Kaisers ist, und Gott zugesprochen, was Gottes ist.

---

[37] Bertrams: a) *De effectu consensus matrimonialis naturaliter validi*, in *Miscellania in memoriam Petri Card. Gasparri*, Romae 1960, p. 119—138; b) *De efficacitate consensus matrimonialis naturaliter validi*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, Romae 1962, p. 288—300; c) *Die rechtliche Natur der Zivilehe*, in *Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften*, 3. Bd., Münster 1962, S. 191—207; d) *Die kirchlich gültige Ehe*, in *Orientierung*, Zürich 1962, S. 197—202; e) *De indole personali et sociali consensus matrimonialis*, in *Periodica*, 1964, p. 409—443.

[38] Bertrams wie Anm. 37 c S. 205 ff. Von Interesse ist auch ein Satz, den Bertrams in einem Brief an die Teilnehmer der Bonner Tagung vom 24. Juni 1966 schreibt: „Dazu kommt, daß in einem der Konzilsdokumente in bezug auf die bischöfliche Gewalt ausdrücklich deren geistige (ontologische) Substanz von der rechtlichen Struktur unterschieden wird. Das ist genau meine Auffassung auch für die Ehe." Könnte man nicht sagen: das ist auch die in den Vornummern oben n. 27—28 dargelegte Auffassung?

[39] Auf der Bonner Tagung der deutschen Offizialate 1965 wurde die Auffassung Bertrams nach einem eingehenden Referate nicht gebilligt.

E. Schlußwort

30. Die kirchliche Nichtig-Erklärung einer Ehe kann sowohl für Gutgesinnte wie für Andersgesinnte zu einem Ärgernis[40] werden: für erstere, weil sie zwischen einer solchen Erklärung und einem Scheidungsurteil nicht hinreichend unterscheiden können und darum nicht wissen, wie sie eine solche Erklärung mit der Lehre der Kirche von der Unauflöslichkeit der Ehe vereinbaren sollen; für letztere, weil ihnen damit ein Anlaß geboten wird, von verkappter Scheidung zu sprechen und so das Tun der Kirche in recht eigenartigem Licht erscheinen zu lassen.

Sowohl den einen mit ihrem scandalum infirmorum, wie den anderen mit ihrem scandalum pharisaicum sei unzweideutig gesagt:

31. Nach can. 1118 kann eine „gültige" Ehe „Getaufter" (matrimonium ratum), die durch die eheliche Hingabe vollzogen ist (et consummatum), nur durch den Tod gelöst werden. So manche haben gehofft, das Zweite Vatikanum werde dieses Gesetz aufheben oder doch mildern; sie wurden enttäuscht, denn dazu ist weder ein Konzil befugt noch ein Papst. Es ist eben nicht ein von der Kirche kraft der Gewalt, die Christus ihr übertragen hat, erlassenes Gesetz, das sie auch ändern und von dem sie in einzelnen Fällen aus besonderen Gründen entbinden könnte. Es ist ein Gesetz Gottes (Luk. 16, 18; Matth. 19, 6), an das die kirchliche Behörde ebenso gebunden ist wie die Gläubigen, die eine Ehe eingehen. Sie kann darum einem Gatten, der durch eine solche Ehe gebunden ist, bei Lebzeiten des anderen Gatten keine neue Ehe ermöglichen, auch dann nicht, wenn seine Ehe im bürgerlichen Bereich geschieden oder aufgehoben ist und er selbst am Zerbrechen der Ehe vollkommen schuldlos ist.

32. Eine kirchliche Nichtig-Erklärung ist keineswegs die Lösung oder Aufhebung einer bestehenden gültigen Ehe, wie sie im bürgerlichen Bereich durch die Scheidung oder Aufhebung erfolgt, sondern die Feststellung, daß durch die Eheschließung eine kirchlich gültige Ehe überhaupt nicht zustande gekommen ist, weil dem ein damals vorliegendes rechtswirksames Hemmnis im Wege stand.

Jeder Getaufte, dem die kirchlichen Rechte nach can. 87 weder behindert noch abgesprochen sind, hat das Recht auf Prüfung seines wahren Personenstandes, also auch auf Prüfung der Frage, ob er durch ein gültiges Eheband gebunden und dadurch an der Eingehung einer anderen Ehe gehindert ist oder nicht.

Das gilt nicht nur, wenn er an der vermuteten Nichtigkeit schuldlos ist, z. B. wenn seinem Partner der Ehewille wegen mangelnden Vernunftgebrauchs fehlte (n. 14—16 oben) oder wegen mangelnden Wissens (n. 17—18); auch wenn er den Nichtigkeitsgrund vorsätzlich verursacht hat, z. B. durch gewolltes Fehlen des Ehewillens (n. 8—12) und dadurch das Klagerecht verwirkt hat, kann er, wenn er seinen Fehler bereut, um ein Amtsverfahren im öffentlichen Interesse der Kirche bitten.

Sowohl bei einer Privatklage wie bei einer Amtsklage muß jedoch die Nichtigkeit

---

[40] Vgl. Flatten, *Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse*, Paderborn 1965.

nach can. 1869 § 1 nach den sehr eingehenden Regeln der Kirchlichen Eheprozeß-Ordnung mit moralischer Gewißheit nachgewiesen werden, also mit einer jeden vernünftigen Zweifel und damit jede Wahrscheinlichkeit der Gültigkeit ausschließenden Sicherheit.

Besprechungen

Wolfgang Trilling, **Im Anfang schuf Gott ... — Eine Einführung in den Schöpfungsbericht der Bibel,** Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1965, 141 Seiten.

Kaum über einen anderen Abschnitt aus den alten Büchern ist in diesen letzten Jahrzehnten sowohl streng wissenschaftlich wie auch populärwissenschaftlich so viel geschrieben worden als über die biblische Urgeschichte (Gn 1—11) und zumal über den biblischen Schöpfungsbericht (Gn 1). Der stürmische Fortschritt auf dem Gebiet der modernen Naturwissenschaften, durch den unsere herkömmlichen Kenntnisse über die Entstehung der Welt und der Dinge, einschließlich den Menschen, so gründlich über den Haufen geworfen wurden, zwang auch die Theologen zu eingehender Überprüfung ihrer bisherigen Aussagen in diesen Fragen und zu neuer Stellungnahme. Dank der Weiterentwicklung auch der Geisteswissenschaften erwuchsen aber auch ihnen gleichermaßen neue Hilfen: aus der vertieften Geschichtsforschung, Archäologie, Sprach- und literarischen Gattungsforschung usw. Dazu kam für den katholischen Forscher das neue, günstige Klima, das durch die Bibelenzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" von 1943 geschaffen wurde und dazu beitrug, daß durch sie der Boden für eine Erneuerung der Exegese bereitet wurde. Das Buch des Leipziger Oratorianers W. Trilling ist eine der vielen Früchte solchen Bemühens.

Im Vorwort sagt er bescheiden, er wolle nicht eigene neue Forschungsergebnisse oder Lösungsversuche zu immer noch umstrittenen Fragen in der biblischen Schöpfungsgeschichte vorlegen, sondern „über die augenblickliche Lage der Auslegung orientieren und eine erste Einführung in die vielfältigen Probleme geben" (S. 9). Dies und mehr ist ihm in diesem Buch in ausgezeichneter Weise gelungen. Schon ein Blick in das Literaturverzeichnis (S. 133—137), in dem man aus der Fülle der Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte wohl kaum einen für den zu behandelnden Stoff namhaften Beitrag vermißt, läßt das ahnen, mehr noch der stark ausgebaute Anmerkungsteil (164 Anmerk.), den er an das Ende seiner Ausführungen setzte (S. 109—131).

In einem ersten Teil (S. 11—33) greift er die vielen Fragen auf, die sich dem Ausleger von Gn 1 durch die neue Lage, besonders auch vom modernen Weltbild her, stellen und versucht eine ausführliche und detaillierte Antwort zu geben. Die Erkenntnis der Komposition der fünf Moses-Bücher — des Pentateuch — als eines langsam gewachsenen Sammelwerkes, dessen Entstehung sich über etwa tausend Jahre erstreckt (13.—5. Jh. v. Chr.), aus vier Quellen bzw. Schichten, die einst jeweils selbständige Geschichtswerke Israels darstellten, wertet er als echten Gewinn, ja sie biete „den Schlüssel für das rechte Verständnis" (S. 21). Der Schöpfungsbericht selbst ist nur die Einleitung der Priesterschrift (P).

Im Abschnitt „Erfindung oder Geschichte" (S. 22—26) erörtert der Verfasser die komplexe Frage nach dem Wissen oder der Kenntnis des Schriftstellers von den Anfängen der Welt. Als „unbrauchbar" und heute „weithin aufgegeben" erscheint die Urtradition, ebenso eine göttliche Erleuchtung als spezielle Offenbarung über bestimmte Vorgänge. Nicht sie sind Ausgangspunkt für die Darstellung, sondern „einerseits das begrenzte profane Wissen von der Welt und andererseits der führende Glaube Israels" (S. 23). Hierin folgt Trilling — mit Recht — den Auffassungen von Renckens (Urgeschichte und Heilsgeschichte). In der Frage der näheren Bestimmung der Geschichte der biblischen Urgeschichte warnt er vor dem Mißbrauch des Ausdrucks „Heilsgeschichte", mit dem man vorsichtig umgehen solle. Denn es bestehe die

Gefahr, „das Zeugnis der Schrift einseitig als eine „Übergeschichte", eine Geschichtsphilosophie und -theologie zu werten, die der Härte des tatsächlich Geschehenen in seiner Einzigkeit nicht entspricht" (Anm. 16, S. 111).

Entscheidende Bedeutung für das richtige Schriftverständnis mißt der Autor der Kenntnis der literarischen Gattungen, also der Darstellungsart, bei. Denn die Frage nach der literarischen Gattung ist die Frage nach der Aussageweise. Keine der profanen literarischen Gattungen des alten Orients seien grundsätzlich mit der Hoheit des Gotteswortes unvereinbar. Was Gn 1 betrifft, so ist wohl der Text „mit keiner einzigen der altorientalischen Literatur ... zu vergleichen" (S. 99). Hier ist weder die Gattung der Kosmogonie (Weltentstehungslehre), noch des Mythos schlechthin; auch ist der Bericht kein Hymnus (S. 95), wie Pohl und Schedl vorschlagen. Trilling hält als „treffendsten Gattungsbegriff" für Gn 1 den der Kosmologie, also der Weltlehre. „Es geht um eine Lehre über den wahrnehmbaren Bestand der Welt. Das kosmogonische Schema ist überformt von einem kosmologischen. Kosmologie scheint so der am besten zutreffende Gattungsbegriff zu sein" (S. 100). Zum Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft ist zu sagen, daß die Hl. Schrift „grundsätzlich eine religiöse Sprache spricht und religiöse Wahrheit verkündet" (S. 31). Also muß man grundsätzlich darauf verzichten, aus dem Schöpfungsbericht naturwissenschaftliche Belehrungen zu erhalten. Das erläutert er einsichtig und beispielhaft an der Beschreibung der Erschaffung des Menschen. „Wenn der Mensch an letzter Stelle erschaffen wird, so entspricht das auch der Auffassung der modernen Entwicklungsgeschichte. Die Absicht des biblischen Verfassers ist es aber nicht, diese biologische oder biogenetische Aussage zu machen, sondern eine Wertordnung aufzustellen: der Mensch ist die Krone der Schöpfung, Gottes vornehmstes Werk" (S. 33). Dieser Auffassung kann und muß man uneingeschränkt beipflichten.

Der zweite, eigentliche exegetische Teil, umfaßt die Seiten 35—75. Hier geht er so vor, daß er zuerst den Text in kleinen Abschnitten übersetzt und so erläutert, daß er behutsam nach dem Sinn der biblischen Aussagen fragt, um den bleibenden Offenbarungssinn zu ermitteln. Nur auf einige exegetische Darlegungen, die uns bedeutsam erscheinen, weil sie in neuem Licht gesehen werden, sei hingewiesen. Gn 1,1 — Überschrift und inhaltliche Zusammenfassung des ganzen Werkes — ist ihm der wichtigste Vers. Es ist „ein Wort des Glaubens, das Bekenntnis Israels zu seinem Gott als dem Schöpfer der gesamten Welt. In diesem Satz ist der Inhalt des ganzen Berichtes ausgesprochen. Alles was folgt ist die lehrhafte Ausgestaltung und die lebendige Veranschaulichung dieses ersten Satzes" (S. 39/40). Deshalb ist er ein Prädikatsatz (Anm. 31, S. 113). Aus dem Wort bara = schaffen, „dem anspruchsvollsten, das das Alte Testament kennt", darf man nicht zuviel herauslesen, als ob es jedesmal einen neuen Anfang von Gott her setzte (Anm. 35, S. 114). Gn 1,2 gehört bereits zum Corpus des Berichtes. Es stelle das seltsamste Stück des ganzen Textes" dar (S. 40) mit einem „mythologischen Relikt" (S. 42). Der hl. Schriftsteller wolle weder sagen, daß Gott das Chaos oder den Urstoff erst geschaffen habe, noch wolle er eine deutliche Vorstellung von dem Urzustand geben. Aber „daß irgend etwas vor dem schöpferischen Tun Gottes vorhanden war, muß er als konkret denkender Orientale voraussetzen" (S. 48).

Ein besonders kritisches Kapitel ist für unseren Autor sodann die Erschaffung der Himmelskörper (Gn 1,14—19). Denn hier werde der Gedankengang, der in 1,11 mit dem Pflanzenwuchs geradlinig zu den Fischen, Vögeln usf. weiterlaufen würde, durch die Gestirne „massiv unterbrochen". Das Firmament hier (1,14) würde viel besser an 1,6ff. anschließen. Daß die bekannte Einteilung des Schöpfungsberichtes in ein Werk der Scheidung und der Ausschmükkung besser zur Erklärung der Erschaffung der Gestirne erst am vierten Tag diene, sei deshalb zu bezweifeln. Vielmehr sei „in dieser Zurückstellung der Gestirne eine bewußte Degradierung zu sehen" (Anm. 75, S. 118). Überhaupt sei der Schöpfungsbericht „nicht so mathematisch konstruiert und logisch aufzufassen, wie es oft geschieht" (Anm. 80, S. 119, gegen

Pohl und Schildenberger). Hier offenbare sich eben eine der „kleineren und größeren Unebenheiten“ im Aufbau des Berichtes (S. 75).

Auch die Erschaffung des Menschen (1, 26—28) sei ein „kritisches Thema“ für den Schriftsteller gewesen. Nur in der Aussage, der Mensch sei Bild, Abbild Gottes, sei er einem doppelten Anliegen gerecht geworden, nämlich daß der Mensch, trotzdem er so hoch über alle Geschöpfe erhoben sei, nicht in physischer Verwandtschaft mit Gott erscheine, wie in den benachbarten Religionen. Denn da das Bild das Urbild (in unserem Fall Gott) wirksam gegenwärtig macht, „so erscheint im Menschen tatsächlich die Göttlichkeit, aber in menschlich begrenztem Maß“ (S. 64). Trilling wehrt sich aber gegen die Auffassung, die Ebenbildlichkeit einseitig von der geistigen Ausstattung des Menschen zu verstehen. „Der Hebräer unterscheidet nicht zwischen Leib und Seele, sondern sieht den ganzen Menschen als ein Ganzes. Der ganze Mensch mit Leib und Seele trägt diese Ebenbildlichkeit“ (S. 66). Ihren Inhalt aber sieht er in der Herrschaft. An dieser Würde hat Mann und Frau in gleicher Weise teil, was durch den Gebrauch des nur auf die Geschlechtsverschiedenheit zielenden Wortpaares „männlich“ und „weiblich“ noch klarer erscheint. Mag man auch da und dort etwas anderer Meinung sein, jedenfalls muß man dem Verfasser zubilligen, daß er seine Auffassungen gut fundiert vorträgt.

So legt man denn mit großer Befriedigung und aufrichtigem Dank an den Verfasser für die echte Bereicherung, dieses Buch, das mit tiefer Sachkenntnis wie mit wachem kritischen Geist und dazu in gefälliger und verständlicher Sprache geschrieben wurde, aus der Hand.

A. Janko

Anton Vögtle, **Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese. I. Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des NT** (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik). Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1966, 179 Seiten, DM 12,80

Seit Januar 1963 schreibt der bekannte Freiburger Neutestamentler Anton Vögtle in regelmäßiger Folge im „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit“ zum Thema: Das NT in der heutigen katholischen Exegese. Er unterzieht sich damit einer keineswegs leichten, aber im Hinblick auf eine weithin herrschende Unsicherheit sehr wichtigen Aufgabe. Mögen seine Ausführungen mancherseits auch als aufregend, ja schockierend empfunden werden, so darf man doch froh und dankbar sein, daß sich ein katholischer Exeget von Format gefunden hat, der bereit und bemüht ist, eine breite Schicht von Theologen auf diese Weise zuverlässig über den gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Forschung zu informieren. Besonders zu begrüßen ist es aber, daß sich der Autor auf Drängen zahlreicher Leser seiner Artikelserie nunmehr entschlossen hat, diese auch in Buchform erscheinen zu lassen. Der erste Band liegt vor, zwei weitere sollen folgen.

Band I ist eine neutestamentliche Einleitung, unterscheidet sich aber in mehrfacher Hinsicht von den gebräuchlichen Einleitungswerken. Der Stoff wird nicht erschöpfend behandelt, sondern es wird nur auf solche Einleitungsfragen eingegangen, die für das heutige Verständnis des NT grundlegend sind. Es werden auch zu den einzelnen Problemen nicht mehrere Lösungsversuche, wie sie von verschiedenen Vertretern der neutestamentlichen Wissenschaft unternommen wurden, sondern lediglich die dem Verfasser als beste erscheinende vorgelegt. Literatur, und zwar vorwiegend katholische, wird nur in begrenzter Auswahl geboten. Charakteristisch ist die psychologisch-pädagogische Ausrichtung. Der Verfasser nimmt eingewurzelte traditionelle Vorstellungen zum Ausgangspunkt, anerkennt das Richtige an ihnen, deckt aber, kritisch sichtend, auch das Korrekturbedürftige an ihnen auf, um schließlich den Leser überzeugend zu einem dem heutigen Stand der Bibelwissenschaft entsprechenden Verständnis des neutestamentlichen Gotteswortes zu führen. Daß er sich dabei von einem gesunden sensus fidei leiten läßt, erkennt man an seinem ständigen Rückgriff auf die jüngsten kirchlichen Ver-

lautbarungen, vorab denen des II. Vatikanischen Konzils. Seine Besonnenheit im Urteil zeigt sich in zahlreichen vorsichtigen Formulierungen („möglicherweise, wahrscheinlich, wohl, offenbar, nicht von der Hand zu weisen“ usw.), die der Leser nicht übersehen sollte. Die Sprache ist wohl gepflegt, jedoch klar und durchsichtig. Der Stil ist lebendig und durch die eingestreuten Beispiele anschaulich. Nicht trockene Kathedergelehrsamkeit wird geboten, sondern eine praktische Handhabe zu einem wissenschaftlich korrekten und gläubigen Bibelverständnis. Wenn Vögtle zu kritischem Sinn gegenüber überkommenen Auffassungen und Deutungen erziehen will, so darf und wird er freilich bestimmt nichts dagegen einzuwenden haben, wenn man denselben Maßstab auch an sein Buch anlegt. Es gibt doch auch manchen Punkt, bei dem man anderer Ansicht sein darf. Jede Behauptung ist eben nur soviel wert wie die dafür vorgebrachten Beweise. Jedem Religionspädagogen, Seelsorger und kritischem Bibelleser wird das Buch jedenfalls eine willkommene Hilfe sein. *E. Lang*

Romano Guardini, **Johanneische Botschaft. Meditationen über Worte aus den Abschiedsreden und dem ersten Johannesbrief** (Herderbücherei, Bd. 244), Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien, DM 2,80.

In paulinischer und johanneischer Theologie ist Guardini zu Hause. In seinem Buch „Johanneische Botschaft“, zuerst erschienen 1962 im Werkbundverlag Würzburg, Leinen DM 10,80, jetzt auch als wohlfeile Volksausgabe in der Herderbücherei greifbar, zeigt er, wie tief er in die Gedankenwelt von Johannesevangelium und 1. Johannesbrief eingedrungen ist. Was Guardini bietet, ist jedoch nicht eigentliche biblische Theologie. Diese bleibt als tragende Voraussetzung im Hintergrund. Vielmehr sind es einzelne Situationsbilder und charakteristische Kernsätze, die er aus der johanneischen Darstellung vom letzten Mahle Jesu und den dabei gehaltenen Reden (Joh 13,1—16,33) aufgreift und ebenso bestimmte Wendungen im 1. Johannesbrief, die ihn besonders beeindruckten und an die er, im Sinn johanneischer Konzeption, seine tiefschürfenden theologischen und auch philosophischen Meditationen anschließt. Ereignisse und Herrenworte, dem Christen in ihrer äußeren Erscheinung und Form wohl vertraut, werden einem neuen Verständnis erschlossen und für eine christliche Existenz fruchtbar gemacht. Sprache und Stil sind in ihrer Eigenwilligkeit eindrucksvoll und einprägsam. *E. Lang*

Pierre Benoit, **Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze.** Patmos-Verlag, Düsseldorf, [1]1965, 336 Seiten.

Der Autor der hier vorgelegten Aufsätze ist einer der bekanntesten französischen Bibelwissenschaftler aus dem Dominikanerorden, der auch durch lange Jahre Leiter der École biblique in Jerusalem war. Die Aufsätze sind von seinen Schülern gesammelt worden; aus den zwei Bänden der französischen Ausgabe liegen uns hier jene Beiträge vor, die auch heute noch Aktualität besitzen.

Das Interesse an biblischen Fragen, insbesondere an der biblischen Hermeneutik, ist heute auch außerhalb der reinen Fachwissenschaft rege; an ihnen darf aber auch der „praktische“ Seelsorger nicht vorübergehen, will er nicht in eine offene Diskrepanz zwischen den fundierten Aussagen der modernen Bibelwissenschaft und seiner Verkündigung geraten. Es ist eine dringende Aufgabe, sich selbst nicht nur mit den gesicherten Ergebnissen der Bibelwissenschaft vertraut zu machen; diese müssen auch in den „Vorüberlegungen“ zur Katechese und Predigt verwertet werden.

Benoits Abhandlungen können den Seelsorger, der auf seine eigene Weiterbildung gerade in den biblischen Disziplinen nicht verzichten will, gut einführen in die moderne wissenschaftliche Diskussion; dabei weiß der Autor Gesichertes wohl von Unannehmbarem zu unter-

scheiden, womit gerade dem Praktiker geholfen ist, der nicht auf ungesicherte Hypothese bauen darf.

Zunächst werden „Probleme der biblischen Hermeneutik" (15—50) behandelt, wobei die Überlegungen zur formgeschichtlichen Methode so gebracht werden, daß sie auch in ihrer Bedeutung für die Verkündigung ersichtlich werden; dabei unterläßt es der Autor nicht, Einschränkungen zu machen.

In einem zweiten Themenkreis werden drei Fragen zur Theologie der synoptischen Evangelien erörtert (51—109). Zunächst geht der Autor auf den Inhalt des synoptischen Gottesbekenntnisses ein; für ihn ist es nicht ein Überlieferungsstück der Urgemeinde; er räumt den konkreten Erfordernissen der Predigt Einfluß auf die Auswahl des Stoffes ein, der jedoch nicht dazu verleitet hat, die „Jesuserinnerungen zu fälschen oder nachträglich . . . zu erfinden" (54). Auch die Abhandlung über den Glauben nach den Synoptikern kann unsere Katechese befruchten. Von den eucharistischen Einsetzungsberichten aus werden einige bibeltheologische Perspektiven erschlossen.

Der dritte Themenkreis (113—218) beschäftigt sich mit ausgewählten Fragen aus der Leidens- und Auferstehungsgeschichte. Hier wird in besonderer Weise der Prozeß Jesu das Interesse des Katecheten finden. Die Studie über die Himmelfahrt Jesu führt ein in ein aktuelles Kapitel der Katechese, dem in der Vergangenheit nicht immer Genüge getan wurde.

Der vierte Themenkreis (219—293) greift zentrale Probleme der paulinischen Theologie auf, deren Bedeutung für die Katechese daraus erhellt, daß unsere Reich-Gottes-Bibel auch in das theologische Denken des Völkerapostels einführen will. Hier wird vor allem für die Katechese zu bedenken sein, was Benoit über Gesetz und Kreuz im Heilsplan Gottes darlegt. Immer mehr wird die Forderung erhoben, in der Katechese vom Text auszugehen; das setzt jedoch eine Vertrautheit mit dem Bibelwort voraus, die erarbeitet werden will. Benoits Ausführungen über Leib, Haupt und Pleroma in den Gefangenschaftsbriefen bieten dazu eine gute Hilfe; Kirche- und Sakramenten-Katechese wird davon ebenso gewinnen wie die Bibelkatechese.

Wenn der abschließende Exkurs über Seneca und Paulus, in dem ein im MA viel erörterter angeblicher Briefwechsel zwischen diesen beiden Männern aufgegriffen wird, nicht im gleichen Grade wirklichkeitsnahe erscheint, so wird er doch Interesse finden.

Vorliegende Aufsatz-Sammlung verdiente es, auch vom „Praktiker" öfters zur Hand genommen zu werden. Die schöne und doch einfache Sprache, die Klarheit der Gedanken und die Aktualität der Themen werden ihm die aufmerksame Lektüre zur Freude werden lassen; daß jede Abhandlung eine in sich geschlossene Einheit bildet, kommt dem vielbeschäftigten Katecheten entgegen. Es lohnt, sich intensiver mit dieser Aufsatz-Sammlung zu beschäftigen.

J. Rabas, Würzburg

René Laurentin, **Die marianische Frage,** Verlag Herder, Freiburg 1965, 186 Seiten, engl. Broschur DM 16,80.

Der Verfasser des vorliegenden Buches, namhafter französischer Theologe, ist auch im deutschen Sprachraum kein Unbekannter mehr. Im Jahre 1959 erschien die deutsche Übersetzung seines 1953 veröffentlichten „Court Traité de Théologie Mariale" mit dem Titel „Kurzer Traktat der Marianischen Theologie" (Regensburg, F. Pustet). Dieser Traktat hat viel Beachtung und hohe Anerkennung gefunden. Unter dem Eindruck des angekündigten Konzils und im bewußten Hinblick auf dieses schrieb Laurentin vorzeitig sein jüngstes Werk „La question mariale" (Editionsjahr 1963), — „vorzeitig", weil er es an sich für einen späteren Zeitpunkt geplant hatte, wie er selbst im Vorwort bekennt. Die ernsten, kritischen Ausführungen der Studie lassen die Art der Wirksamkeit ahnen, die der zum Peritus bestellte Theologe auf dem Konzil entfaltet haben wird, die Stoßrichtung seines Einflusses gerade auf

den Entwurf der schließlich im achten Kapitel der Dogmatischen Konstitution De Ecclesia niedergelegten Marienlehre des Vaticanums.

Rasch, zwei Jahre nach der französischen, erfolgte die deutsche Ausgabe dieser gründlichen Arbeit. Der Buchtitel verdeutlicht sich in den Überschriften der fünf Kapitel: 1. Die gegenwärtige Situation. Aufschwung oder Krise? (Hier heißt ein Untertitel: Beunruhigende Tatsachen: Überfülle, Intensität, Geschlossene Spezialisierung). — 2. Geschichtlicher Überblick (Ein Abschnitt hier: Maria ist der Anlaß zu Konflikten). — 3. Analyse der beiden Richtungen. — 4. Via aurea. — 5. Das ökumenische Problem.

L. spricht von innerkatholischen Spannungen, die in der marianischen Doktrin und Frömmigkeit ihren Ausgangspunkt haben; er zeigt die divergierenden Richtungen auf, für deren Vertreter er jedoch die gebräuchlich gewordene Bezeichnung „Maximalisten" und „Minimalisten" ablehnt, und zwar mit überzeugenden Gründen. Der Ausweg aus diesem Zustand liegt nach unserem Autor nicht etwa in der Wahl zwischen diesen beiden Richtungen, „sondern vielmehr darin, herauszustellen, was jeweils an den Anliegen beider gerechtfertigt ist, um dann durch Überwindung der Einseitigkeiten zu einem überlegenen objektiven Standpunkt zu gelangen". Ziel ist ihm die Aussöhnung beider Einstellungen und Haltungen.

Nun sind diese Grundgedanken Laurentin's nicht neu. Die beiden Strömungen im katholischen Lager: die Forderung des „Nunquam satis de Maria" in Lehre, Verkündigung und Kult und die besorgte Warnung und entsprechende Praxis „Ne quid nimis" sind nicht bloß Tatsachen und Gegebenheiten; vielmehr sind diese gegensätzlichen Orientierungen und Tendenzen (Maßlosigkeit — Vernachlässigung) längst auch reflex erkannt und ausgesprochen worden; es ist immer wieder auf die Annäherung der beiden Richtungen hingearbeitet, die „Via media" empfohlen, urgiert worden. Sogar von seiten der kirchlichen Autorität. Was wir gegenwärtig in Nr. 67 der Kirchenkonstitution des Konzils lesen, ist direkt aus der Radiobotschaft Pius' XII. an den im Marianischen Jahr 1954 in Rom tagenden Mariologenkongreß übernommen worden: die Mahnung, „sich ebenso jeder falschen Übertreibung wie zu großer Geistesenge bei der Betrachtung der einzigartigen Würde der Gottesmutter sorgfältig zu enthalten". Das eigentliche Verdienst Laurentin's besteht darin, diese also bereits Pianische, knappe Weisung entfaltet, illustriert, geschichtlich und lehrmäßig dargelegt zu haben.

So sehr der Rezensent das Anliegen des Verfassers im Grundsätzlichen bejaht und teilt (vgl. seine kritischen Beiträge: „Virgo clemens — Judicis duri Placatrix", in *Königsteiner Blätter* 10, 1964, 65—77; „Divinus als marianisches Attribut", in *Freib. Zeitschr. f. Philos. u. Theol.* 11, 1964, 364—389; „Theologische Glossen zu unseren Marienliedern", in *Lit. Jahrb.* 15, 1965, 28—40), im einzelnen hat er Einwände zu machen. Manche Sachverhalte sind zu tragisch gesehen, manche Urteile erscheinen zu einseitig oder zu hart. Ist es nicht zu hart geurteilt, wenn — gleich im Vorwort — als Beispiel „ungesunder, exaltierter oder selbstsüchtiger Formen" marianischer Frömmigkeit „Gebete um persönliche Befreiung" genannt werden? Nicht nur bei L., aber eben auch bei ihm ist auffallend, wie gut gewöhnlich die Ostkirche und ihre Theologie gegenüber der eigenen abendländischen Kirche und deren Lehrentwicklungen und theologischen Strömungen wegkommt, obwohl die Papstkirche nach unserer Glaubensüberzeugung wie nach der (trotz aller ökumenischen Aufgeschlossenheit und Rücksichtnahme) eindeutigen Lehre des II. Vaticanums doch nicht bloß streng paritätisch neben der orthodoxen Kirche steht. Da ist das Thema „Maria-Mittlerin". Diese Funktion der Panhagia ist der Orthodoxie vertraut und teuer in Aussage und kultischer Betätigung. Was hat man aber der Römischen Kirche für scharfe Vorwürfe ob dieser Marienprädikation gemacht; bei uns würde dieser Titel „zur These aufgebauscht" (177). Als ob es nicht Recht und Sache der theologischen Wissenschaft wäre, nach dem Inhalt eines biblischen oder liturgischen Begriffes und Satzes zu fragen und zu forschen. — Da werden den Orthodoxen Kühnheiten in der Ausdrucksweise nachgesehen (ja werden mit subtilem Apparat zu rechtfertigen gesucht),

die bei den Lateinern angeprangert werden; so etwa die Anwendung von christologischen Texten aus Schrift und Liturgie auf Maria. Man vergleiche einmal die Ausführungen L's S. 89 und S. 179 f.

Widersprüchlich erscheinen einerseits die Polemik gegen den „sensus plenior“ der Schrift (53 f.), anderseits die Aussage, der Heilige Geist gäbe in der Kirche und durch sie „nicht nur den Stoff der Bibel weiter, sondern auch eine Einsicht und ein Verständnis, die weit über den Buchstaben der Bibel hinausreichen“ (163).
Unerklärlich und bedauerlich ist, was der ansonsten wegen seiner Sachlichkeit und Maßhaltung gerühmte Autor über „die Stellung der Bibel im Leben der katholischen Kirche vor etwa dreißig Jahren“ schreibt, die Art und Weise, wie er das tut. Seine Darstellung läßt den nicht orientierten Leser notwendig zu der Überzeugung kommen, das AT, wenn nicht die ganze Heilige Schrift, sei praktisch von der Kirche und in der Kirche totgeschwiegen, weder in Gottesdienst noch Unterweisung den Gläubigen zu Gehör gebracht worden. Wir lesen schwarz auf weiß (49): „So (nämlich die Meinung, „das AT — oder gar die Bibel selbst — stehe auf dem Index“) hörte ich es in meiner Jugend sagen, sogar von Priestern“. Ich, der Rezensent, habe in meiner Jugend diesen Unsinn nicht gehört; wohl aber wurden wir in Deutschland korrekt auf das Gefährdende einer Schriftlesung ohne jede erklärende Anmerkung hingewiesen — was heute noch gilt!

Einige kleinere Berichtigungen. „Debitum (proximum vel remotum)“ ist in der marianischen Theologie das „debitum (proximum vel remotum) contrahendi peccatum originale“, kann also niemals mit „Schuld“ (32), „nächste oder entfernte Sündenschuld“ (119, Anm. 4) verdeutscht werden. Dagegen bedeutet „debitum“ im „Pater noster“ allerdings „Schuld“. — Die Lyoner Adressaten des berühmten Briefes des hl. Bernhard über die Einführung des Festes der Empfängnis Mariens waren nicht Mönche (68), sondern Kanoniker. — Seite 53 letzte Zeile muß es „*n*irgendwo“ heißen. — S. 135 Anm. Zeile 1: AAS 35 (1943), nicht: (1934); Zeile 4 wohl: „am bildlichen (nicht: biblischen) Charakter dieser Rechte“.

Der mir von einer deutschen Mariologentagung her bekannte, ehrenwerte Autor dieses „mit der ganzen Kraft persönlichster Betroffenheit geschriebenen Bekenntnisbuches“ (J. Ratzinger, in *Theol. Revue* 61, 1965, 75) gestatte auch mir, mit einer mehr emotionalen als rationalen Überlegung diese Besprechung zu schließen, mit einem „epilogus ad hominem“. Während wir kritische Theologen uns besorgt geben wegen bestimmter Auswüchse mariologischer Spekulation, uns ereifern ob mancher Ausuferungen marianischer Frömmigkeit, sondieren und tadeln (und es bis zu einem gewissen Grade wohl auch tun müssen), schart sich ein unter kommunistischem Druck lebendes Volk, das polnische, unter die alte Ikone der MATKA BOSKA wie unter sein Palladium und bezeugt und stärkt — auch in Formen, die eine destillierte Theologie treibende Theologen sicher wieder als massiv und exzessiv kritisieren mögen — seinen Gottesglauben, seine Christus- und Marienliebe, seine Kirchentreue. Ist hier die Erinnerung an Mt 11,25 ganz abwegig, ist die Anwendung dieses Logions auf unseren Fall von vornherein als mißbräuchlich zu verwerfen? *F. L. Drewniak*

Das Konzil von Konstanz — Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie. Herausgegeben im Auftrage der Theol. Fakultät der Universität Freiburg/Br. von August Franzen und Wolfgang Müller, Verlag Herder Freiburg/Br. 1964, Großoktav, XVIII u. 536 Seiten, Leinen DM 58,51.

Der Aktualität dieser vom Freiburger Erzbischof Dr. Schäufele angeregten Festschrift zur 550. Wiederkehr des Eröffnungsjahres des Konzils von Konstanz kommt ein seltener Umstand zugute: die gegenwärtige Konzilsproblematik, insbesondere die Frage der kollegialen Struktur der Kirche, mußte das Interesse am Konstanzer Konzil, das durch seinen „Konziliaris-

mus“ gekennzeichnet wird, in ungewöhnlicher Weise erregen. Nicht nur dies; die Kenntnis der Geschichte des kollegialen, „konziliaren“ Gedankens bietet eine wertvolle Hilfe in den ekklesiologischen Erörterungen unserer Tage. Über dieses Kernstück hinaus bietet das Konstanzer Konzil noch eine Reihe anderer schwieriger Probleme: die Husfrage, die Berufung, Zusammensetzung und Geschäftsordnung des Konzils, sein Abstimmungsmodus, schließlich die Frage der Rezeption der Konzilsdekrete.

Über die Forschungsaufgabe geben die Herausgeber sich eingangs Rechenschaft. Sie müssen zugeben, daß in den schwierigsten Fragen noch Meinungsverschiedenheiten bestehen und daß diese auch in manchen Beiträgen zum Ausdruck kommen.

Die Festschrift vereint 24 Beiträge von zum weitaus größten Teil namhaften Fachleuten (Franzen, Lenzenweger, Tüchle, Fink, de Vooght, Bäumer, Riedlinger u. a.). Der in der Sache begründete Aufbau des Werkes erstreckt sich von der Vorgeschichte und den Grundlagen des Konzils über seine Probleme, Lösungsversuche, den Konzilsverlauf bis zu den Nachwirkungen. Ein Anhang ist der Quellenlage des Konzils gewidmet.

Aus der Fülle des Gebotenen kann hier nur auf wenige Beiträge eingegangen werden. A. Franzen („Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils vom Ausbruch des Schismas bis zum Pisanum“ und „Konzil der Einheit — die Dekrete *Haec sancta* und *Frequens*“) geht unter Verwertung aller bisherigen Forschungsergebnisse (Ullmann, Tierney, Meyjes u. a.) davon aus, daß es weder für die Gültigkeit der Wahl Urbans VI. noch für die seines Gegners Klemens VII. absolute Sicherheit gegeben habe und daß diese Legitimitätsfrage historisch niemals gelöst werden könne. Auch sei eine autoritative kirchliche Entscheidung darüber nie ergangen. Die „schier übermenschliche Aufgabe“, die sich der Lösung des Schismas durch die Päpste selbst und das Konstanzer Konzil stellte, wird so deutlich. Die Beendigung des Schismas war, da die Päpste überzeugt waren, von ihrem Recht nicht lassen zu dürfen, nicht zu erwarten. Unter solchen Umständen gewinnt der sog. Konziliarismus an Boden, eine überaus komplexe Erscheinung, was Herkunft und Ausgestaltung betrifft. Entscheidend die Feststellung, daß es in der mittelalterlichen Kanonistik neben dem Papalismus auch einen legitimen Konziliargedanken gab, der in Notlagen (Häresie, Schisma, Geisteskrankheit u. dgl.) zur Rettung der kirchlichen Verfassung — völlig unrevolutionär — angewendet werden sollte. An diese Überlieferung knüpfen die Konziliaristen „aus Not“ an (Heinrich von Langenstein, Konrad von Gelnhausen, Gerson, d'Ailly); die radikalen, demokratischen Thesen eines Marsilius von Padua und Ockham kommen hier nicht zur Wirkung. Die via concilii wurde — obwohl sie drei Jahrzehnte benötigte, um populär zu werden, und nachdem die Päpste schließlich 1408 unglaubwürdig geworden waren — in der Tat beschritten: in Pisa 1409 und schließlich in Konstanz 1414. Dieses Konzil, an dessen Zustandekommen der römisch-deutsche König Siegmund ein wesentliches Verdienst hat, wurde das „Konzil der Einheit“ (69 ff.).

Eine grundsätzliche Erklärung der Superiorität des Konzils über das Papsttum lag auch jetzt nicht im Sinne der Rufer nach dem Konzil. Die Pisaner Papstreihe wurde durch das unwürdige Verhalten Johannes' XXIII. diskreditiert, so daß auch dieser, obwohl Einberufer des Konstanzer Konzils, in die Forderung nach freiwilliger Abdankung (cessio) der Gegenpäpste mit einbezogen wurde. Wo der freiwillige Amtsverzicht nicht erfolgte, sprach ein Gerichtsverfahren die Absetzung aus. Frucht der vorausgegangenen Schwierigkeiten und Erfahrungen sind die bekannten Konzilsdekrete „Haec sancta“ (6. April 1415) und „Frequens“ (9. Okt. 1417). Das erste müsse man als den damals einzig möglichen Ausweg aus der Sackgasse ansehen, in die die Kirche durch den extremen Papalismus geraten war. Das Konzil habe jedoch damit keine unfehlbare, alle Christen verpflichtende Glaubenslehre über die Kirchenverfassung verkünden wollen, denn im Sinne der „Konziliaristen“ sei nicht das Konzil, sondern nur die universale Kirche unfehlbar. Das gleiche gilt für das Dekret „Frequens“, das erste von fünf Reformdekreten. Dieses sieht vor, innerhalb festgesetzter Fristen regelmäßig Kon-

zilien abzuhalten. Damit war ein „Konzilsberufungsrecht der Kirche" als Notstandsrecht festgelegt worden. Da die Partei eines radikalen Konziliarismus in Konstanz in der Minderheit blieb und die Mehrheit die Stellung des Papsttums nicht untergraben, ja „ein funktionsfähiges, einheitliches und geläutertes Papsttum" wiederherstellen wollte, müsse der Sinn der Dekrete in der Forderung nach Kollegialität zwischen Papst und Konzil gesehen werden. Eine „bewußte, eindeutige Rezeption der Dekrete ins Gesamtbewußtsein der Kirche" sei nicht erfolgt (XI).

Vom belgischen Erforscher des Konziliarismus, Paul de Vooght OSB, der 1960 mit seinen Untersuchungen über die Theologie Hussens die Aufmerksamkeit erregt hat, interessiert uns sein Beitrag über Hus und seine Richter („Jean Hus et ses juges"). Nachdem er sich mit den Hus-Interpretationen der zeitgenössischen tschechischen marxistischen Historiker (Machovec, Kalivoda, Macek) auseinandergesetzt und aufgezeigt hat, wie diese das fundamental religiöse Anliegen des böhmischen Reformators nicht wahrgenommen haben, charakterisiert de Vooght die Persönlichkeit Hussens als die eines religiösen Moralisten, eines personifizierten Gewissens, erfüllt von Leidenschaft für Reinheit des Glaubens und Lebens, jedoch im Rahmen der damals bestehenden Gesellschaftsordnung. Wenig Verständnis sei bei ihm vorhanden gewesen für die schwierige Lage derjenigen, die regieren und leiten sollen. Hus habe sich sowohl von den Ideen eines Ockham und Marsilius als auch von den Häresien Wiklifs freigehalten, obwohl er letzteren verehrte. De Vooght glaubt auf die Paradoxie hinweisen zu müssen, daß Hus von Männern (Gerson!) verurteilt worden sei, die sich auf ihre Weise nicht weniger gegen eine kirchliche Autorität aufgelehnt hätten — gegen den Papst — wie der böhmische Reformator gegen die Konzilsväter. In dieser Sicht erscheinen die Richter Hussens als Interessenvertreter. Hus sei verurteilt worden, weil er sich beharrlich geweigert habe, die ihm vom Konzil vorgehaltenen Irrtümer als die seinigen anzuerkennen.

De Vooght setzt hier einen Akzent, der die Diskussion um die Frage der Häresie Hussens neu zu beleben vermag; wie bekannt, stützt sich die anläßlich des Konzilsjubiläums von Konstanzer Kreisen erhobene Forderung nach einer Revision der Verurteilung des Prager Magisters auf diese Thesen. So fragwürdig das Verhalten des Konzils in dieser Angelegenheit auch gewesen sein mag, so wird eine abgewogene Darstellung (vgl. Franzen, 105) doch auch Hussens nicht völlig in hellem Lichte erstrahlende Haltung in Betracht ziehen müssen.

Es hat kein abendländisches Konzil gegeben, das in solchem Grade zum Schicksal eines Landes und einer Nation geworden ist, wie das von Konstanz durch seine Verurteilung von Jan Hus. Wir vermissen daher in der sonst so reichhaltigen Festschrift einen Beitrag, der diese Wirkungen auf Böhmen und die Tschechen zum Gegenstand hat.

Von grundsätzlicher Bedeutung ist der Artikel „Hermeneutische Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten" von Helmut Riedlinger. Der Verfasser geht davon aus, daß auch lehramtliche Äußerungen der geschichtlichen Perspektivität nicht entbehrten, was im Verhältnis zwischen den Aussagen von Konstanz und dem I. Vaticanum noch einmal von Bedeutung werden könnte: „Eine beide Standpunkte umgreifende Glaubenserklärung des Verhältnisses von Papst und Konzil, die ganz aus der Fülle der Offenbarung Gottes erwachsen ist".

Aus dem Mitgeteilten ist unschwer zu erkennen, daß diese Festschrift ihren Wert weit über ihren aktuellen Anlaß hinaus behaupten wird.

A. K. Huber

Franz Manthey, **Polnische Kirchengeschichte,** Bernward-Verlag, Hildesheim 1965, 335 Seiten, Leinen DM 22,50

Rechtzeitig zur Millenar-Feier der Christianisierung Polens erschien dieses, den deutschen Katholiken zum besseren Verständnis ihrer östlichen Nachbarn gewidmete, Buch. Aufbau, Diktion, Darstellung, Literaturhinweise und Quellenangaben machen deutlich, daß es für sich

nicht den Rang einer speziell wissenschaftlichen Publikation in Anspruch nimmt, sondern mit dem Ziel geschrieben wurde, einer breiteren Öffentlichkeit in Deutschland die Geschichte Polens und die in ihr immanenten Probleme des polnischen Christentums sichtbar und begreiflich zu machen. In klarer Sprache geschrieben, übersichtlich in acht Kapiteln und einem sehr wertvollen Diskurs „Vom Wesen, von den Erscheinungen und von der Sendung des polnischen Katholizismus" gestaltet, ist es diesem Ziel zumindest sehr nahegekommen.

Dem Streben des Autors nach einer möglichst objektiven und — gerade in den delikatesten Fragen des deutsch-polnischen Verhältnisses — über den nationalen Standpunkten stehenden Darstellung sind jedoch, so will uns scheinen, gewisse Grenzen gesetzt, die nationalstaatlichem Denken entstammen. Besonders störend wirken immer wieder auftauchende generalisierende Begriffe wie: die Deutschen, die Polen, die Katholiken, der Adel usw.

Trotzdem wäre dem Buch weite Verbreitung zu wünschen. Die volkstümliche Darstellung sollte, so möchten wir es als Ergebnis des Jahres 1966 wünschen, nicht allein bleiben. Eine umfassende, wissenschaftliche Darstellung der Geschichte des Christentums in Polen, und nicht so sehr einer christlichen Geschichte Polens wie hier, sollte eine empfindliche Lücke schließen. Sie würde dann die ausgezeichnete Geschichte Polens von Gotthold Rohde ergänzen.

R. Mattausch

Willibald M. Plöchl, **Geschichte des Kirchenrechts,** Band IV: **Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit** — 2. Teil, Verlag Herold Wien—München 1966, 472 S., öS 395,—.

Der Kirchenrechtler der Wiener Juristischen Fakultät, Willibald Plöchl, hat nun den erwarteten 4. Band seiner Kirchenrechtsgeschichte herausgegeben. Er behandelt das Sakramentenrecht und die kirchliche Gerichtsbarkeit der Neuzeit. Das umfangreiche 1. Kapitel gliedert sich in sieben Paragraphen: 1. Grundzüge des interrituellen und interkonfessionellen Sakramentenrechts, 2. Taufe und Firmung, 3. Eucharistie und Messe, Viatikum und Krankenölung, 4. Ablaß und Bußsakrament, 5. Weiherecht, 6. Eherecht, 7. Sakramentalien, heilige Orte und Zeiten, kirchliche Hilfsdienste. Das 2. Kapitel (ab S. 354) wird in vier Paragraphen vorgesetzt: Übersicht, Aufbau der Gerichtsorganisation, Verfahren, Gerichtspersonen. Ein fünfteiliges Register (Sachregister, Orts- und Personenregister, Verzeichnis der Synoden und Reichstage, der angeführten Bullen, Konstitutionen und Dekrete sowie ein chronologisches Papstverzeichnis) beschließt den Band.

Plöchls verdienstvolles Standardwerk — vgl. auch unsere Besprechung des 3. Bandes in „Königsteiner Blätter" VI (1960), 27 — erweist sich — mit jedem Band mehr — als eine eigenständige Gesamtdarstellung, die fundierte Auskunft erteilt. Dabei wird der Jurist beim Studium der kirchlichen Rechtsinstitute früherer Perioden den Einfluß des Kirchenrechts auf die staatliche Rechtsentwicklung — im vorliegenden Band zuvörderst im Eherecht und in der Gerichtsbarkeit — vorfinden. Der Theologe, der das hier bekundete tiefe Verständnis für das innere Wesen der Kirche bewundert, registriert die durch das 21. Allgemeine Konzil gewonnene Aktualität des Werkes; denn hier wird schon auf den ersten Seiten sozusagen die Vorgeschichte aufgeblättert. (Vieles von dem, was in unseren Tagen diskutiert wird, findet sich bereits in der Rechtstheorie und -entwicklung der Vergangenheit; manches von dem heute „Neuen" war schon auf dem Tridentinum einmal neu, ist aber der Vergessenheit anheimgefallen oder konnte nicht oder noch nicht durchgeführt werden, wobei sich durchaus nicht die römische Kurie als Hemmschuh erwiesen hat; schließlich erleben wir hier den Wandel der Einstellung zu den orientalischen Kirchen, der zum Wegbereiter einer erst heute wirksam werdenden Entwicklung wurde.) Dem Historiker schließlich breitet sich ein Stück europäischer Geistesgeschichte aus.

Das Werk vermittelt dem Fachmann häufig Anregung zu weiterer Forschung in Einzel-

fragen, es birgt aber auch (unausgesprochen) Anregungen für Gegenwart und Zukunft; so könnte beispielsweise bei den Überlegungen über den Diakon von heute die Verwertung früherer Erfahrungen mit den ungarischen Lizentiaten (deák) (S. 350 ff.) lohnend sein. Auch die neuzeitliche Geschichte einzelner Ehehindernisse (einen weiten Raum nimmt die konfessionelle Mischehe ein) wird vielen Lesern nicht nur eine fällige Ergänzung, sondern auch eine Beurteilungs- und Wertungshilfe bedeuten, die gerade bei der Neukodifizierung nicht genug geschätzt werden kann.

Dem Partikularrecht schenkt Plöchl große Aufmerksamkeit und Liebe (die passive Eheassistenz in der Donaumonarchie, das österreichische Kuriosum des „impedimentum catholicismi", der Glagolismus, die spanische Rota u. v. a.)

Die Verarbeitung des reichen Quellenmaterials — welche Arbeit kostete oft genug schon die Beschaffung! — geschah hier durchaus nicht auf Kosten einer fließenden, gestrafften Darstellung; im Gegenteil — der Inhalt wird bis zur letzten Seite in flüssiger, gefälliger Sprache dargeboten (so daß der Band dem Rezensenten geradezu eine willkommene Urlaubslektüre wurde).

Zweifelsfrei bereiten bei der Überfülle des Materials notwendige Einschränkungen eine besondere Schwierigkeit; auch sie wurde weithin gemeistert. Im Weiherecht (S. 152—191) hätte wohl — ob der akuten Bedeutung — noch auf die Weihereskripte des Staatssekretariates vom 14. 4. 1946 und vom 5. 2. 1955 — bedingte bzw. zeitweilige Inkardination der ostvertriebenen Weihekandidaten — verwiesen werden müssen. Das etwaige Gegenargument, hier werde das Kirchenrecht von 1517—1917 — also nur bis zur Codexpromulgation — dargestellt, wäre deshalb nicht überzeugend, weil auch sonst der angegebene Rahmen überschritten wurde (so Firmungsdekret 1946, Dekret vom 1. 8. 1948 zu can. 1099 usf.).

Man kann der Kirchenrechtsgeschichte Plöchls nur eine weite Verbreitung und eifrige Lektüre wünschen. — Daß die Kirche auch in einer normfeindlichen Zeit vom Kirchenrecht keinen Abschied nimmt und nehmen kann, hat Papst Paul VI. in seiner Ansprache bei der Generalaudienz am 17. August 1966 unüberhörbar klargestellt. Dem verdienstreichen Verfasser, der im Vorwort mit einem geplanten 5. Band (kirchliches Strafrecht, Wirtschafts- und Sozialrecht, Schulrecht und Kirchenrechtswissenschaft) den Abschluß seines Werkes in Aussicht stellt, gelten unsere besonderen Wünsche für eine feste Gesundheit — möge er den letzten Band nicht mehr wie den vorliegenden seinen behandelnden Ärzten widmen müssen, so sympathisch diese Dankbarkeit auch ist.

Karl Braunstein

Franz Xaver Arnold, **Pastoraltheologische Durchblicke — Das Prinzip des Gott-Menschlichen und der geschichtliche Weg der Pastoraltheologie.** Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1965, 320 Seiten, kart. DM 17,80

Der bekannte und um die Pflege der Pastoraltheologie als wissenschaftliche Disziplin hochverdiente Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Kathol.-Theolog. Fakultät der Universität Tübingen, Professor Dr. Franz Xaver Arnold hat uns in einem neuen Sammelbändchen drei bedeutungsvolle Beiträge geschenkt: 1. Das Prinzip des Gott-Menschlichen und seine Bedeutung für die Pastoraltheologie (S. 11—89); 2. Der geschichtliche Weg anthropozentrischer Pastoraltheologie (S. 91—212); 3. Der geschichtliche Weg theozentrischer Pastoraltheologie (S. 213—313).

Es sind dies zwar keine völlig neuen Arbeiten; sie waren schon in früheren Veröffentlichungen des gleichen Autors erschienen: Nr. 1 und 2 im Jahre 1949 unter dem Titel: Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge (Herder); Nr. 3 im Jahre 1956 in der Schrift „Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte" (Herder). Da aber diese Arbeiten nicht mehr zugänglich waren, ist diese Neuausgabe — verbunden mit manchen Erweiterungen

und Änderungen — sehr verdienstvoll, denn sie bildet einen wichtigen Beitrag zu der immer noch ausstehenden Klärung über den Standort der Pastoraltheologie wie auch zur Information über manche Entwicklungsstadien dieser Disziplin und schließlich bietet sie mancherlei Hilfe für die praktisch-pastorale Tätigkeit. Das Bändchen wird also von jenen mit großem Nutzen verwendet werden, welche sich lehrend oder lernend mit der Pastoraltheologie beschäftigen und auch jenen, die in der praktischen Seelsorgearbeit stehen, obwohl — oder gerade weil — es keine „fertigen Rezepte" bietet. Es stellt die Pastoraltheologie immer wieder in den lebendigen Zusammenhang mit der Gesamt-Theologie und in den Rahmen der gesamten religiösen Wirklichkeit, zeigt Irrwege und Umkehr dieser relativ jungen theologischen Disziplin und versucht, eine grundsätzliche Orientierung zu bieten.

Das besondere Verdienst unseres Autors liegt wohl darin, daß er die Pastoraltheologie, die lange Zeit und weithin nur als „Seelsorgstechnik" anerkannt war (vgl. dazu selbst die Auffassung von Johann Sebastian Drey: S. 284), an das Zentralgeheimnis der Christenheit, der Menschwerdung Jesu Christi heranführt und aus der Fortdauer des gott-menschlichen Seins und Wirkens auch Inhalt und Aufgabe sowohl der Pastoraltheologie als Wissenschaft, als auch des pastoralen Wirkens begründet. Diese Ansatzstelle bleibt der Pastoraltheologie — und von ihr geführt, der pastoralen Tätigkeit der Kirche — als Aufgabe, die noch viel klarer gesehen und in den einzelnen Bereichen als Wirkprinzip erfaßt werden muß.

Sehr richtig geht der Autor einleitend von der grundlegenden Frage aus, ob eine Heilsvermittlung überhaupt nötig und möglich ist; er bejaht diese Frage auf Grund des Heilsereignisses der Menschwerdung Jesu Christi (S. 14). Ob aber die scharfe Alternative bei der Verwirklichung dieser Heilsvermittlung: hie personalistische — dort organologische Lösung richtig ist, oder ob nicht vielmehr ein „sowohl-als-auch" besser am Platze wäre? Gewiß weist der Autor auch auf die Gefahren einer personalistischen Überbetonung der Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch hin als einer Verkürzung der von der Heilsordnung geforderten mittlerischen Funktion der Kirche (S. 22). Dann aber wird unter der Schau einer gefährlichen „organologischen" Real-Identifikation: Christus = Kirche der modernen Betonung einer personalistischen Heilsvermittlung vor allem in der Seelsorge nachgegangen (S. 22—37). Vielleicht müßte doch (vor allem im Hinblick auf manche, zur Zeit „modernen" Tendenzen in der Theologie und in der Praxis, aber auch aus grundsätzlichen Überlegungen) die Heilsnotwendigkeit der Kirche stärker betont werden. Denn trotzdem die personalnachgehende, also dienende Seelsorge richtig und wichtig ist, muß immer klar bleiben, daß auch der einzelne nur in der Kirche und durch die Kirche das Heil finden kann, ebenso wie das Heil der gesamten Schöpfung der Kirche aufgegeben ist; das II. Vaticanum hat dies sehr deutlich aufgezeigt (besonders in den Konstitutionen „Über die Kirche" und in der „Pastoralkonstitution").

Das göttliche Heilsangebot und die menschliche Heilsannahme kann immer nur innerhalb der Kirche erfolgen, weil sonst die Heilsnotwendigkeit der Erlösungstat Christi geleugnet würde — die ja immer nur in der Kirche und durch die Kirche präsent sein kann. Auch die „dialogische Begegnung und Liebesbewegung, das Zusammenwirken zwischen Gott und dem Menschen in Gnade und Freiheit" (S. 45) kann nicht ohne die Kirche geschehen.

Daß der Autor vor der Gefahr einer Klerikalisierung der Kirche eindringlich warnt und alles versucht, ihr zu entgehen, ist auch heute sicherlich nicht unbegründet. Die Kirche ist nicht berufen, zu herrschen, sondern zu dienen; ihre Stellung ist die einer Mittlerin (vgl. S. 47 f.). Das kann aber nicht so verstanden werden, daß sie in dem Gegenüber von Gott und Mensch eine unabhängige, dritte Größe wäre, sondern nur so, daß in ihr durch das Geheimnis der Menschwerdung die Realität des Göttlichen und des Menschlichen dauernde Wirk-lichkeiten sind. Denn gäbe es diese Dreipoligkeit (vgl. S. 48 oben!), dann würde nur allzu schnell (ganz abgesehen von der theologischen Unrichtigkeit) wieder die Autonomisierung der Kirche eintreten, nur mit der Modifikation, daß sie sich gleichzeitig Verfügungsgewalt

über Gott und Menschen zulegen müßte. Es ist richtig, daß „das pastorelle Tun nur geschehen (kann), wenn dabei beiden Wirklichkeiten und jeder in ihrer Art Rechnung getragen wird: dem Göttlichen, wie dem Menschlichen. Das Wirken der Kirche kann weder ausschließlich oder einseitig um das gnadenhaft Göttliche noch um das natürlich Menschliche kreisen ... Das Prinzip der kirchlichen Heilsvermittlung und all ihrer Tätigkeiten kann kein anderes sein, als das Prinzip des Gott-Menschlichen" (S. 48/49). Darum kein heilsökonomischer Trichotomismus, sondern dank der fortdauernden Unio des Göttlich-Menschlichen in der Kirche kann sie in dienend-helfender Sorge immer mehr Glieder in diese Unio hineinnehmen und sie immer tiefer hineinführen: das ist echte Pastor-Tätigkeit.

„Es ist die Schicksalsfrage der Pastoraltheologie, ob sie den Ausgleich zwischen dem göttlichen und menschlichen Faktor findet oder verfehlt. Die Frage nach dem Anteil und Verhältnis von Gott und Mensch im religiösen Dasein ist grundlegend und folgenschwer nicht nur für das Problem der Glaubensverkündigung und der Rechtfertigung; sie ist es nicht weniger für die Pastoraltheologie" (S. 49). Mit anderen Worten könnte man sagen: es ist die Frage nach der Kirche, denn in ihr ist dieser doppelte Anteil geregelt und gegeben; das immer besser zu erkennen und zu erfahren ist Aufgabe verschiedener theologischer Disziplinen (der Exegese z. B. und der Dogmatik, aber auch der Moraltheologie und sogar der Kanonistik ...) und ihre immer neue und weitere Realisierung — im extensiven und intensiven Sinne — ist Aufgabe der Pastoraltheologie und allen pastoralen Tuns. Letzten Endes wird also die Alternativfrage nach dem Vorrang der „personalistischen oder organologischen Lösung" der Heilsvermittlung aufgelöst in der Präsenz der Kirche: nur in ihr ist das Heil präsent — auch für die einzelne Person; darum „sowohl-als-auch" (s. o.).

Sehr interessant sind die folgenden Darlegungen des Autors über die „Pastoraltheologische Entfaltung des Gott-Menschlichen Prinzips" die dogmengeschichtlichen Hintergründe und die pastoraltheologischen Folgerungen jeweils für die Schmälerung des menschlichen und des göttlichen Prinzips (S. 52—89). „Von zwei entgegengesetzten Ansatzpunkten aus, deren einer den menschlichen und deren anderen den göttlichen Faktor im Bilde Christi wie in seiner Kirche zu verkürzen trachtet, haben sich nicht nur außerhalb, sondern selbst innerhalb der vom Dogma gezogenen Grenzen bei aller grundsätzlichen Treue zur kirchlichen Lehre erhebliche Akzentverschiebungen und Aspektveränderungen ergeben" (S. 87). Darum wird es immer das Hauptanliegen sowohl der Forschung aller theologischen Disziplinen, wie auch des seelsorgerlichen Tuns in der Selbstverwirklichung der Kirche sein, nicht ein „Entweder-oder", sondern ein „Sowohl-als-auch" zu realisieren und sichtbar zu machen, wie es ja in der Kirche durch die Menschwerdung gegeben ist. Freilich wird dieses Realisieren und Sichtbar-machen vor allem die Aufgabe der Pastoraltheologie und deren praktischen Erfüllung sein.

Im II. Teil verfolgt der Autor nun den „Geschichtlichen Weg anthropozentrischer Pastoraltheologie" und im III. Teil den „Geschichtlichen Weg theozentrischer Pastoraltheologie". Es ist klar, daß diese beiden Wege sich weder geschichtlich noch grundsätzlich rein voneinander trennen lassen: nicht einmal in den Fehlentwicklungen — da sie ja letztlich nur die zwei Seiten des einen Weges sein können, noch viel weniger natürlich immer wieder bei den erneuernden Besinnungen auf das richtige Wesen der Kirche und damit auch der Pastoraltheologie.

Es ist daher sehr wohltuend, daß der Autor trotz der klaren, ja manchmal scharfen Diagnosen selbst bei Fehlentwicklungen immer wieder versucht, diese aus dem Zusammenhang der Zeit und der Gesamtentwicklung der Theologie und der geistigen Haltung zu verstehen. Er vermeidet eine einfache „schwarz-weiß" Beurteilung und versucht, auch in dem Abzulehnenden noch das Positive zu finden. Als Beispiel dafür seien nur erwähnt: Kap. 3 des II. Teiles behandelt den „Negativen und positiven Ertrag pastoraltheologischer Anthropozentrik"; nachdem eindeutig und klar die Schäden dieser anthropozentrischen Orientierung aufgezeigt

und herausgestellt wurden, wird in der Zusammenfassung der negative Ertrag auf nicht einmal zwei Seiten dargelegt, während für die Darlegung des positiven Ertrages mehr als zehn Seiten verwendet werden. Oder: Obwohl der Autor die Fehlentwicklungen, welche auf den von Abt Rautenstrauch ausgearbeiteten Reformvorschlag besonders für die Pastoraltheologie folgen, klar und deutlich als solche zeigt (vgl. S. 103 f.; 118 f. u. a.), bringt er doch auch das Positive dieses Vorschlags zum Ausdruck (etwa S. 197 — wenn auch dort ohne direkte Nennung des Namens; S. 220; S. 236; S. 260 — wieder ohne ausdrückliche Namens-Nennung; besonders S. 269, wo auf die wichtigen Zusammenhänge und die Wirkung der Rautenstrauchschen Reform für die Orientierung eines Johann Michael Sailer an der Offenbarung hingewiesen wird . . . u. v. a.).

Daß der Autor als Tübinger Pastoraltheologe vor allem Namen und Werke Tübinger Theologen sieht, ist auch aus persönlichen Gründen zu verstehen, doch kommt dem Leser manchmal die Frage, ob nicht doch auch andere Namen mehr ins Spiel gebracht werden könnten (vgl. S. 18 u. v. a.). Der Stand der Pastoraltheologie als Wissenschaft ist mit seinem dauernden Auf und Ab immer im Zusammenhang mit der Gesamttheologie gesehen. Und aus dieser theologischen Situation heraus muß es als eine bedeutende Leistung gesehen werden, daß — allen anderen theolog. Lehranstalten weit voraus — in Wien bereits im Jahre 1777 ein eigener Lehrstuhl für das Fach Pastoraltheologie errichtet wurde (vgl. S. 103). Daß die „Kinderjahre" dieser neuen theolog. Disziplin infolge einer allgemeinen theologischen Dürrezeit (etwa durch Jansenismus und Aufklärung bedingt: vgl. S. 103, 197 f., 236 u. a.) ebenfalls recht unfruchtbar waren, kann sicherlich nicht dem Begründer dieser Disziplin allein angerechnet werden, sondern liegt in der Unergiebigkeit jener Zeit, in den vielen mißbräuchlichen „Ordnungen" und Widerständen; ebensowenig, wie etwa die Tatsache, daß z. B. an der Universität in Tübingen erst 1924 ein eigener Lehrstuhl für Pastoraltheologie errichtet wurde (vgl. S. 310, Anm. 125), einem Mangel an Interesse, sondern den dort angedeuteten Schwierigkeiten zuzuschreiben ist.

Noch etwas besonders Empfehlenswertes und Nachahmenswertes ist zu erwähnen: die umfangreiche Literaturangabe, die vielen Hilfe bieten kann. Der kleine Schönheitsfehler, daß sie an zwei verschiedenen Stellen vermerkt ist (wenn man das Verzeichnis des „Schrifttum des Verfassers" dazunimmt, sogar an drei Stellen), ist durch die Art der Entstehung dieses Bändchens zu erklären.

Es ist wert, gelesen und überdacht zu werden.

Stefan Kruschina

Franz Wieacker, **Zum heutigen Stand der Naturrechtsdiskussion,** 1965, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen, 85 Seiten, kart. DM 6,50

Die Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen veröffentlicht (Abt. Geisteswissenschaften Nr. 122) obige Abhandlung des Göttinger Ordinarius für Römisches Recht, Bürgerliches Recht und neuere Privatrechtsgeschichte zusammen mit einer Reihe von zum Teil sehr bedeutsamen Diskussionsbeiträgen von Philosophen, Theologen und Juristen und greift damit eines der interessantesten interdisziplinären Themen von heute auf. Wieacker betont gleich eingangs, daß er nicht über das rechtsphilosophische Problem des Naturrechts und auch nicht über seine Geschichte sprechen will, sondern ausschließlich über das „Für" und „Wider" in der Bewertung des praktisch-moralischen Ertrages des Naturrechtsgedankens für das deutsche Rechtsleben der Gegenwart und nicht subjektiv und ideologisch, sondern methodisch —, also über den mittleren Bereich, wenn man mit Josef Pieper den rechtsphilosophischen als den ersten und den konkret richterlichen als den dritten bezeichnet. Fast alle Beiträge gehen jedoch — und das ist das Bemerkenswerte an der Diskussion — über diese enge Intention hinaus. Und mit Recht, da die eigentlichen Schwierigkeiten im Prinzipiellen stecken und hier zuerst Klarheit erstrebt werden muß.

Wieacker erkennt innerhalb der heutigen Naturrechtsdiskussion drei Gruppen: 1. die neothomistische Naturrechtsbegründung der katholischen Soziallehre, 2. die Neubegründung des Naturrechts aus der vernunftrechtlich-humanitären Tradition (der späte Radbruch, Nicolai Hartmanns materiale Wertethik, Coing, Leo Strauss) und 3. einige undogmatischere Diskussionsbeiträge der neueren deutschen Rechtsphilosophie und eines Teiles der Theologie beider Konfessionen. Das „Für" des Naturrechts sieht der Verfasser wesentlich begründet in der naturrechtlichen Nachkriegskritik am Gesetzespositivismus, „sofern man unter Naturrecht nichts anderes versteht, als die Kritik der positiven Gesetze aus dem Prinzip einer übergesetzlichen Gerechtigkeit". Das „Wider" des Naturrechts stützt er auf die Mehrdeutigkeit des Naturrechtsbegriffs, die Gefahr seiner Indoktrination und die Unmöglichkeit eines übergesetzlichen Normensystems.

Was aber dieses Naturrecht auch nur in seiner Funktion als rechtskritisches Organ im eigentlichen ist (es befriedigen nicht: „Weisungen für gerechtes Handeln", „unmittelbar erfahrene Einsichten vom Menschen", „überwirkliche Gerechtigkeit") und woher es seine bindende Kraft bezieht, bleibt mehr oder weniger offen, so daß die Diskussion notwendig zur Frage nach dem Begriff Natur in der Rede vom Kulturrecht kulminieren muß. Hierzu tragen besonders bei: Paul Mikat, Joachim Ritter mit den wertvollen Ausführungen zu den geschichtlichen Wandlungen des Naturbegriffs, Hans Welzel und Josef Pieper mit seinem Hinweis auf die richtig von Sartre per negationem genannte Grundlage des Naturbegriffs, nämlich Gott als Schöpfer.

Eine solche interdisziplinäre Diskussion mit einer hier nicht wiederzugebenden Fülle von bedeutenden Aspekten der Fachvertreter ist heute, da einerseits das Naturrechtsdenken wieder zu Ansehen gekommen ist und andererseits sich hinter dem „großen Losungswort" leider die verschiedensten, oft nicht zu vereinbarenden Lehrmeinungen verbergen, notwendiger denn je. Als ein einmaliges Ereignis kann sie natürlich nicht die Probleme bis zum letzten entfalten oder gar lösen. Sie sollte unbedingt fortgesetzt werden. Hierbei müßten unter Beteiligung neuthomistischer Naturrechts-Experten besonders behandelt werden: 1. im Zusammenhang mit der Frage nach überzeitlichen Normen das grundsätzliche Faktum der Unvollkommenheit unserer Erkenntnis bzw. der Fortschritt derselben (eine Wandlung der Norm selbst gibt es nicht); 2. der Naturbegriff, der dem Naturrechtsgedanken im eigentlichen zugrunde gelegt werden sollte; 3. eine klarere Scheidung der moraltheologischen und der juridischen Sphäre (Naturgesetze — Naturrecht) und 4. in Hinsicht auf die Systematisierung (nicht Kodifizierung) des Naturrechts eine genauere Verständigung über das Begriffspaar „Abstrakt—Konkret", bzw. deren Abgrenzung, was einer Vermeidung praktisch-richterlicher Überforderung des Naturrechtsgedankens dienlich wäre.

Paul Hadrossek

Franz Klüber, **Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft — Der Weg der katholischen Gesellschaftslehre,** Verlag J. P. Bachem Köln 1966, 277 Seiten.

Die Besinnung auf die Frage nach den geistigen Ursachen des deutschen Zusammenbruchs und den Normen für einen rechten Wiederaufbau ließ uns in den letzten zwanzig Jahren eine kaum geahnte Renaissance des Naturrechtsgedankens erleben. Die neuthomistisch-katholische Gesellschaftslehre hat daran rühmlichen Anteil. Es geht ihr jedoch über diese historische Situation hinaus im eigentlichen um die grundsätzliche Bedeutung des Naturrechts für die menschliche Gesellschaft. Franz Klüber, bekannt durch eine Anzahl gesellschaftspolitischer Schriften für die breite Öffentlichkeit, greift hier dieses Anliegen auf und entfaltet, und zwar offensichtlich für denselben Adressaten, in vier Kapiteln die grundsätzliche Ordnungsfunktion des Naturrechts innerhalb der Gesellschaft: 1. Kapitel „Die Bedeutung des Naturrechts für die Ordnung der Gesellschaft", 2. Kapitel „Recht und Gerechtigkeit als Grundlagen der

Gesellschaftsordnung", 3. Kapitel „Die Sozialprinzipien" und 4. Kapitel „Ordnung der Gesellschaft als geschichtliche Aufgabe". Die hier vermuteten Adressaten, sicher weithin gesellschaftspolitische Praktiker, werden dem Verfasser für diese Arbeit danken, bietet er doch in einer allseits verständlichen Form wesentliche Stücke der katholischen Gesellschaftslehre in ihrem Werden und ihrer Gegenwartsbedeutung.

Dennoch erscheint uns eine Reihe von kritischen Bemerkungen und Wünschen angebracht: Man ist schon über diese Stoffzusammenstellung bzw. Stoffentfaltung ein wenig erstaunt, insofern der Titel des Werkes nicht unbedingt die noch dazu sehr umfangreichen Darlegungen der Sozialprinzipien (1. das Personenprinzip, 2. das Solidaritätsprinzip, 3. das Subsidiaritätsprinzip) und gar nicht das 4. Kapitel (1. Ständeordnung und Klassengesellschaft, 2. Die kapitalistische Klassengesellschaft, 3. Nivellierungsprozesse und neue Differenzierungen in der Gesellschaft der Gegenwart und 4. Die berufsständische Ordnung) vermuten läßt. — Warum sind ferner die zwei ersten, doch fundamentalen Stücke innerhalb des 1. Kapitels so zurückhaltend? Wir vermissen in dem ersten, dem Buchtitel eigentlich entsprechenden Kapitel, ausführlichere und gründlichere Darlegungen des Wesens des Naturrechts, seines Verhältnisses zum positiven Recht, des Standes der heutigen Diskussion und vor allem eine Systematisierung (nicht Kodifizierung!), die der Verfasser bereits anderswo versucht hat. Dies sind Gegenstände, die der sich für die Gesellschaftslehre interessierende Katholik und erst recht der nichtkatholische Naturrechtsgegner nachdrücklich vorgelegt bekommen muß, andernfalls der oft beklagte peinliche Eindruck genährt wird, Naturrecht, auch wie es die katholische Soziallehre versteht, sei nur ein unablässiges, im Grunde substanzloses, geschichtliches Ringen um einen nicht näher zu bestimmenden Gedanken und ergäbe kein eigentliches System. Wir wollen durchaus keine Bescheidung auf eine veritable Thomas-Orthodoxie! Um so weniger kann man die These vertreten: „Die naturrechtlichen Wesenserkenntnisse der katholischen Gesellschaftslehre sind selbstverständlich nur generell-abstrakte Richtlinien" (S. 13). Hat nicht schon J. Mausbach auf die Fülle des Suum hingewiesen und zeigte nicht J. Messner die ganze Breite desselben auf? — Ferner wäre es gerade heute notwendig gewesen, das naturrechtliche globale Ordnungsprinzip des Rechtes auf die Heimat und über die traditionell-innerstaatlich begrenzte Sicht hinaus die von den letzten Päpsten, dem Vaticanum II. und dem Code de Morale internationale geförderte Idee der Völkergemeinschaft mit ihrem Völker-Naturrecht einzuarbeiten. — Ist schließlich nicht jedes Plädoyer für die berufsständische Ordnung, wie die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse in der modernen Welt nun einmal liegen, heute ein bloßes orbiter dictum?

Bei einer weiteren Auflage, die wir dem für die Sozialarbeit sonst so wertvollen Buch Klübers wünschen, sollten diese Hinweise Beachtung finden. *Paul Hadrossek*

Theodor Geiger, **Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts**, Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, 1964, 480 Seiten, Leinen DM 45,—, Studienausgabe DM 19,80

Die Rechtssoziologie hat es mit der Wechselwirkung von Rechtsordnung und sozialer Wirklichkeit zu tun. Nun gibt es soziale Bezirke — Geiger zeigt sie auf —, die der Rechtsordnung nicht angehören, aber für sie relevant sind, Bereiche, die im Grunde nur mit Hilfe der Soziologie erhellt werden können.

Der erste Teil der Vorstudien ist dem Aufweis einer solchen sozialen Ordnung gewidmet, mit ihrem Mechanismus und ihrer Entstehung. Von ihr sagt der Autor, sie gehe der rechtlichen genetisch voraus, sie habe sich neben ihr durchgesetzt, sie sei jedenfalls außerhalb der rechtlichen beheimatet.

Geigers Untersuchungen beginnen mit der sozialen Interdependenz, greifen auf das Gebarensmodell über, befassen sich mit der Handlungs-, Zustandsordnung und schließlich mit

der geselligen Ordnung. Weiterhin untersucht der Autor die Norm, ihre Wirklichkeit, die Norm als Wirklichkeit und als Vorstellung. Eine andere Untersuchungsreihe führt von der Handlung zur Gewohnheit, von der Gewohnheit zum Gebarensmodell, vom Gebarensmodell zur subsistenten und latenten Norm und schließlich zur Brauchbildung. Es sind kurze, außerordentlich dichte Analysen, die den Sinn der Bezeichnungen und den Sinn der bezeichneten Sachverhalte ins Licht rücken und das eine am anderen nachprüfen.

Der zweite Teil überträgt die im ersten gewonnenen Erkenntnisse auf die Erscheinung der Rechtsordnung. Hier wird zunächst das Recht als ein Ordnungstypus behandelt. Dann werden die Rechtsquellen auf eine — wie Geiger sagt — unorthodoxe Weise untersucht. Schließlich wird die Verbindlichkeit der Rechtsnormen geprüft. Die Ausführungen über die Rechtsquellen enthalten wertvolle Einsichten in die rechtsschöpferische Tätigkeit der Richter. Es sind das keine neuen Entdeckungen, aber sie werden hier in einen Zusammenhang gestellt, der ihre eigentliche Bedeutung auf eine einprägsame Weise sichtbar macht.

Weniger eng mit dem eigentlichen Thema des Buches sind die Analysen im dritten Teile verbunden. Es sind das tiefschürfende Gedankengänge, die das Verhältnis von Moral und Recht, von Macht und Recht, wie auch das Phänomen des Rechtsbewußtseins betreffen. Das Recht wird als die soziale Lebensordnung eines zentral organisierten gesellschaftlichen Großintegrats definiert, sofern diese Ordnung sich auf einen von besonderen Organen monopolistisch gehandhabten Sanktionsapparat stützt.

Zur Illustration seiner Analysen sei auf die Ausführung über die Willensfreiheit verwiesen. Sie mußte im Zusammenhang mit der Beschreibung der „Gesellungsform" auch gestreift werden; denn gesellige Ordnung waltet nur in sogenannten Willenshandlungen vor. Der Abschnitt — so kurz er ist — läßt Geigers weltanschauliche Position und seinen Realismus erkennen, der sich dem positivistischen Wissenschaftsideal verpflichtet weiß.

Geiger liegt es fern, wie er sagt, ein Bekenntnis zur Doktrin von der Willensfreiheit abzulegen. Überhaupt hält er dieses Problem für eine verstaubte Frage der philosophischen Disziplin. Der Satz von der Willensfreiheit rücke nach Geigers Ansicht die sogenannten bewußten Handlungen des Menschen außerhalb des vom Ursachgesetz beherrschten Bereichs. Offenbar ist es dem Autor entgangen, daß im Begriff der Kausalität vielfältige Bedeutungen enthalten sind. Er kennt nur einen Ursachenbegriff, welcher den Naturwissenschaften entnommen ist; und dieser ist eng mit dem Begriff der Voraussagbarkeit verknüpft. Daß der Willensakt nicht ursachlos gedacht werden kann, daß er *notwendig* aus der Ursache hervorgeht — wer hat im Ernst das schon bestritten? Daß der Willensakt *mit Notwendigkeit* aus dem Willen hervorgeht, wie soll das allein mit soziologischen Kategorien unter Verzicht auf die Erkenntnisse einer rationalen Psychologie noch überzeugend nachzuweisen sein? Geigers Auffassung liegt der kantsche Ursachenbegriff zugrunde. Kausalität im Sinn einer eindeutigen Voraussagbarkeit galt als Grundvoraussetzung wissenschaftlicher Forschung. Natürlich stellt sich dann die Annahme der Freiheit des menschlichen Willens als unvereinbar mit wissenschaftlichem Denken heraus. Die Existenz der Quantenphysik hat mit der eindeutigen Voraussagbarkeit aufgeräumt. Geigers logische Argumentation gegen die Willensfreiheit läuft auf die Behauptung hinaus: x und y mußten in der gleichen Situation je anders handeln, weil x anders als y ist und weil das vorausgesetzte Kausalgesetz eben allgemein gültig ist. „Das wissenschaftliche Weltbild" — sagt Geiger — „kann nur monistisch sein, und die allgemeine Geltung des Ursachengesetzes ist sein tragendes Axiom. . . . Solcher Indeterminismus setzt eine dualistische Unterscheidung von stofflicher und geistiger Welt voraus."

Es sei zugegeben, daß sich das Spiel der Motive, die an einer einzigen Willensentscheidung beteiligt sind, nur schwer oder überhaupt nicht entwirren läßt. Gleichwohl kann man es anerkennen und dennoch die Wirkung durchaus als Ausschlag der Spontaneität begreifen. Ist es denn wahr, daß der Mythus von der Freiheit des Willens zur Züchtung jenes Gewissens ver-

holfen hat, das den Menschen „regierlich“ macht? Läßt sich das Gewissen nur als soziale Angst restlos erklären? Kennzeichnend für des Autors Einstellung scheint mir zu sein, daß der Autor in dem Satz von der Freiheit des Willens den ideologischen Überbau sieht, unter dem wir die wenig schmeichelhafte Einsicht vermauern: unsere Handlungen sind nicht etwas, das wir tun, sondern etwas, das mit uns geschieht. Es ist der Ehrgeiz des Menschen, Subjekt in einer Welt der Objekte zu sein.

Geigers Ausführungen sind eine mühevolle Lektüre. Der Autor ist sich dessen durchaus bewußt. Er scheut sich nicht, das einzugestehen, wenn er, halb entschuldigend, halb um Nachsicht bittend, von einer gewissen Schwerfälligkeit des Ausdrucks spricht, die — so meint er, dem Leser einreden zu können — die unvermeidliche Folge eines Bemühens ist, ideologische Vorstellungen zu analysieren. So unbequem das Buch ist, so dankbar nimmt man die Analysen auch dort entgegen, wo sie zum Einspruch herausfordern. Sie stellen sich im besten Sinne des Wortes als Ideologiekritik heraus. Geiger räumt mit falschen und schiefen Begriffen des alltäglichen Lebens auf. Es sind das vielfach allzu glatte Begriffe — mit Bedeutungen befrachtet —, die den bezeichneten Sachverhalt im Grunde nur verfälschen. Es sind, wie Geiger sagt, — metaphysisch-ideologisch geladene Vorstellungskomplexe, wie Norm, Geltung, Pflicht, Anspruch, Macht und Recht. Die Art und Weise, wie Geiger sie am Tatsachenzusammenhang prüft und seine Erkenntnis zugleich gegen andere Ansichten verficht, ist — auch das sei gesagt — nicht sehr konziliant, gar nicht gefällig oder verbindlich. Vielleicht mag auf solche Rücksichtnahme verzichten, wer von der Richtigkeit dessen, was er zu sagen hat, auf eine unheilbar untolerante Weise überzeugt ist. Es kommt hinzu, daß seine Gedanken in einem aufklärerisch aggressiven und gelegentlich herablassenden Tonfall vorgetragen werden; und stets mit einem kritischen Geist, den man fürchten müßte, entdeckte man nicht — und das sehr bald —, daß seine Kritik, um gefährlich zu sein, sich selbst nicht ausnehmen dürfte, auch die eigenen Überlegungen nicht, denen man leider den penetranten Geruch der Anstrengung allzusehr anmerkt.

Paul Trappe läßt dem Text vier Verzeichnisse folgen: eine Bibliographie, ein Verzeichnis mathematischer Symbole, ein Personen- und ein Sachverzeichnis. In der Einführung zu diesem Buche nennt er das Werk „eine einmalige Publikation auf Jahre hinaus“; es stelle einen bedeutenden Wendepunkt in der deutschsprachigen rechtssoziologischen Forschung dar — ein hohes Lob, das die Lektüre durchaus bestätigt. *Eduard J. M. Kroker*

Gotthold Rohde, **Geschichte Polens. Ein Überblick.** Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, 543 Seiten.

Seit langem fehlte uns eine Geschichte Polens aus der Hand eines deutschen Forschers, der die Quellen selbst studiert und die neueste polnische Literatur durchgearbeitet hat. Dieses lang ersehnte Werk hat uns nun G. Rhode 1965 geschenkt. Es ist ohne Angabe von Quellen und Literatur, weil der Verfasser zusammen mit H. Ludat an einem „Handbuch der polnischen Geschichte“, das sehr umfangreich werden wird, arbeitet. Rhodes „Geschichte“ ist von unbestechlicher Objektivität. Sie gibt einige in Deutschland liebgewordene Thesen auf, aber ebenso berichtigt sie einseitige polnische Vorstellungen. Sie ist besonnen und ausgewogen im Urteil, so daß sie Zustimmung finden müßte in West und Ost. Im Vordergrund steht die politische Geschichte, aber auch die sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Fragen sind eingearbeitet. Da viele Leser nicht mit der östlichen Landschaft vertraut sind, wünschte man sich die Beigabe einiger politischer Karten für wichtige Zeitabschnitte, vor allem eine, die Polens Grenzen in den Jahren 1918—1939 zeigt. Drei genealogische Tafeln sind bereits beigegeben. Die beste Empfehlung für dieses wissenschaftliche Werk ist die Tatsache, daß bereits nach einem halben Jahr, 1966, eine zweite Auflage notwendig war. Mehr

als 543 Seiten wird der Leser kaum verkraften. Denn alle, denen der Osten etwas bedeutet und die ihn besser kennenlernen wollen, sollten sich dieses Buch anschaffen. An die Mitglieder der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt wird es für 15,80 DM abgegeben.

Joseph Gottschalk, Fulda

Eingesandte Schriften

Helmut Andics, Der ewige Jude — Ursachen und Geschichte des Antisemitismus. Verlag Molden, Wien, 1965, 13,5×21 cm, 420 Seiten, 2 Karten, Anmerkungen, Zeittafel, Ganzleinen DM 22,—

Augustin Kardinal Bea / Willem A. Visser't Hooft, Friede zwischen Christen (Herder-Bücherei, Bd. 269). Verlag Herder, Freiburg, 1966, DM 2,80

Botschaft und Lehre — Gotteserfahrung und Gottesverlust (Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz, Heft 5). Verlag Styria, kart. DM 7,80

Klaus Gamber, Liturgie übermorgen — Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. Verlag Herder, Freiburg, 1966, 8°, 288 Seiten, kart. lam. DM 24,50

Josef Goldbrunner, Realisation — Anthropologie in Seelsorge und Erziehung, Verlag Herder, Freiburg, 1966, 8°, 272 Seiten, Leinen, DM 19,80

Fritz Leist, Nicht der Gott der Philosophen, Verlag Herder, Freiburg, 8°, 220 Seiten, Leinen, DM 24,80

Erich Puzik, Diener eurer Freude — Erwägungen zur priesterlichen Aszese, Verlag Herder, Freiburg 1965, 207 Seiten.

Hermann Reiners, Grundintention und sittliches Tun (Quaestiones disputatae, Band 30) Verlag Herder Freiburg 1966, 8° 212 Seiten, engl. brosch., 15,80 DM.

Gerhard Ritter, Die Weltwirkung der Reformation, Verlag Oldenbourg, München, 1966, 172 Seiten, DM 15,80

Paul-Werner Scheele, Vater, die Stunde ist da — Gebete der Ökumene, (Herder-Bücherei, Band 194) Verlag Herder Freiburg 1964, 192 Seiten.

Hermann Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie — Text, Vorgeschichte, Kommentar. (Herder-Bücherei, Band 218) Verlag Herder Freiburg 1965, 268 Seiten, 3,95 DM.

Roger Schutz, Einheit und Zukunft — Die Christenheit im technischen Zeitalter (Herder-Bücherei, Band 219) Verlag Herder Freiburg 1965, 125 Seiten, 2,80 DM.

Georg Siegmund, Auf der Spur des Lebensgeheimnisses (Sonderdruck aus dem Philosophischen Jahrbuch 1947) Verlag Parzeller und Co. Fulda 1964, 119 Seiten, 24 Abbildungen.

Georg Siegmund, Nietzsches Kunde vom „Tode Gottes" (Beiträge zu Zeitfragen) Morus-Verlag Berlin, 1964, 80 Seiten.

Jean-Francois Six, Das Leben von Charles Foucauld (Herder-Bücherei, Band 252) Verlag Herder Freiburg 1966, 238 Seiten, 3,95 DM.

Südtirol — Eine Frage des europäischen Gewissens, herausgegeben von Franz Hutter, Verlag Oldenbourg, München, 1965, Großoktav, 616 Seiten, 10 Karten, 7 Skizzen, 2 Kunstdrucktafeln, 1 Falttafel, Leinen, DM 52,—

Max Thurian, Der ungeteilte Christ — Aktion und Kontemplation (Herder-Bücherei, Band 246). Verlag Herder, Freiburg 1966, 121 Seiten, 2,80 DM.

Eugen Walter, Die zweifache Geburt — Beginn und Vollendung christlicher Existenz (Herder-Bücherei, Band 198). Verlag Herder, Freiburg 1965, 126 Seiten.

Wilhelm Wiesen O.S.C., Leitfaden der Krankenseelsorge, Verlag Herder, Freiburg 1965, 160 Seiten.

Helmut Witetschek, Studien zur kirchlichen Erneuerung im Bistum Augsburg in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Schwäbische Geschichtsquellen und Forschungen, Band 7). Kommissionsverlag der Buchhandlung M. Seitz, Augsburg 1965, 421 Seiten.

Ernst W. Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen — Grundlagen über Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. Verlag Oldenbourg, München, 1965, 213 Seiten, DM 14,50